LIBRARY OF PRINCETON
MAY 1984
THEOLOGICAL SEMINARY

BV 175 .R548 1900 v.1
Rietschel, Georg, 1842-1914.
Lehrbuch der Liturgik

SAMMLUNG VON LEHRBÜCHERN

DER

PRAKTISCHEN THEOLOGIE

IN GEDRÄNGTER DARSTELLUNG.

IN VERBINDUNG MIT

D. Dr. H. A. KOESTLIN,
Geheimer Kirchenrat und Professor in Giessen,

† *D.* K. KÖHLER,
Oberkons.-Rat a. D. in Darmstadt,

D. G. RIETSCHEL,
Professor in Leipzig,

D. E. SACHSSE,
Professor und Kons.-Rat in Bonn,

Dr. P. WURSTER,
Stadtpfarrer in Heilbronn,

HERAUSGEGEBEN

VON

D. H. HERING,
Professor und Konsistorialrat in Halle.

II. BAND:

LEHRBUCH DER LITURGIK, I.

DIE LEHRE VOM GEMEINDEGOTTESDIENST

VON

D. **G. RIETSCHEL.**

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1900.

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 7 1984
THEOLOGICAL SEMINARY

LEHRBUCH DER LITURGIK

VON

D. G. RIETSCHEL,
ord. Professor, erstem Universitätsprediger und Direktor des Predigerkollegiums zu St. Pauli in Leipzig.

ERSTER BAND.

DIE LEHRE VOM GEMEINDEGOTTESDIENST.

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1900.

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

Der vorliegende erste Band des Lehrbuchs der Liturgik bildet ein in sich abgeschlossenes, selbständiges Ganzes. Er will den umfassenden Stoff der Liturgik im eigentlichen Sinne des Worts (S. 9 f.) d. h. die Lehre vom Gemeindegottesdienst (mit Ausschluſs der Kunstlehre von der Predigt, die in der Homiletik zur Darstellung kommt), prinzipiell (1 Abschn.) und geschichtlich (2. Abschn.) zur Darstellung bringen und sodann auf Grund dieses zweifachen Ertrags sowohl kritisch als ordnend die Aufgaben der Gegenwart klarlegen (3. Abschn.). Es soll damit Studenten, Kandidaten und vor allem den praktischen Geistlichen der bisherige Ertrag der liturgischen Wissenschaft in vollständigem Überblick geboten werden, soweit dies der ausgedehnte Stoff möglich macht; es soll für die Beurteilung der für das kirchliche Leben überaus wichtigen gottesdienstlichen Ordnung das rechte Verständnis geweckt und zur nüchternen Beurteilung der oft so willkürlich behandelten liturgischen Fragen angeleitet werden; es sollen besonders auch denen, die selbständig auf diesem Gebiete arbeiten wollen, Anregungen geboten und ihnen Richtlinien für bisher ungelöste Aufgaben gegeben werden.

Daſs ein solches selbständiges Lehrbuch der Liturgik thatsächliches Bedürfnis ist, kann nicht bestritten werden. Wohl ist die Liturgik in den Lehrbüchern der praktischen Theologie zur Darstellung gekommen (ich nenne nur die treffliche, ausführliche Behandlung dieses Gebietes in der praktischen Theologie von E. Achelis), aber während die Homiletik und Katechetik zahlreiche Bearbeiter in besonderen Lehrbüchern gefunden hat, ist dies bei

dem wichtigen Gebiet der Liturgik bisher noch nicht erfolgt. Nur wertvolle liturgische Monographieen für einzelne Gebiete sind erschienen.

Dafs dieses erste Lehrbuch der Liturgik trotz redlichen Bemühens noch manche Mängel aufweisen wird, bin ich mir wohl bewufst. Ich bin für Einsendung von Berichtigungen und Ergänzungen auch in nebensächlichen Dingen sehr dankbar. Schon die Beschaffung des Materials für den gegenwärtigen Stand der verschiedenen Landeskirchen und Kirchenkreise auf liturgischem Gebiete ergab grofse Schwierigkeiten. Ich bin den hochgeehrten deutschen Kirchenregimentern sowie dem Evangelischen Oberkirchenrat zu Wien zu besonderem Danke verpflichtet, dafs mir in bereitwilligster Weise über Fragen von meiner Seite Auskunft erteilt worden ist, so dafs mir die vollständige Zusammenstellung auf S. 454 ff. möglich wurde. Die hiesige Universitätsbibliothek hat die teuern und oft schwer zu beschaffenden, in Gebrauch befindlichen Agenden der Bibliothek eingereiht, so dafs ich im 3. Abschnitt stets die gegenwärtige gottesdienstliche Gestaltung auf deutschem Gebiete darstellen konnte. Der ev.-luth. Oberkirchenrat zu Schwerin hat mir das durch Kauf nicht zu erwerbende ausgezeichnete vierbändige „Cantionale für die ev.-luth. Kirchen im Grossherzogtum Mecklenburg-Schwerin“ ohne Gesuch meinerseits übersandt und mich zu lebhaftem Dank dadurch verpflichtet. Auch von anderer Seite sind mir wertvolle Auskünfte erteilt worden. Ich nenne mit Dank die Herren Prof. D. v. Dobschütz in Jena, Dekan D. Herold in Schwabach, Dekan D. Herfurth in Neustadt bei Kronstadt (Siebenbürgen), Superint. Kleinwächter in Posen, Pastor Schmidt in Pressburg, Prof. D. Smend in Strassburg, Generalsup. D. Werner in Kassel. Herr Dekan Günther in Langenburg (Württemberg) sandte mir nach Erscheinen der ersten Hälfte des Lehrbuchs einige dankenswerte Berichtigungen für Württemberg die auf S. 586 Aufnahme finden konnten. Zu besonderem Danke bin ich meinem Freunde, Herrn Prof. D. Drews in Jena verpflichtet, der den wichtigen historischen Teil im ersten Fahnenabzug las und mir manche wertvolle Ergänzung und Berichtigung gegeben hat. Die Register haben in dankenswerter Weise Herr Diakonus R. Franke in Chemnitz (Personenregister) und mein Sohn Lic. Ernst Rietschel (Sachregister) gefertigt. Beide haben mir auch bei der Korrektur zur Seite gestanden. Auch den Herrn Verlegern bin ich zu

Danke verpflichtet, die bereitwillig meinen Wünschen auch mit Opfern stets entgegengekommen sind.

Eine Rechtfertigung bedarf es vielleicht noch, dafs ich fast durchgängig die Litteratur der alten und der mittelalterlichen Kirche nach Mignes Patrologia citiert habe. Es geschah, weil man das Vorhandensein dieser Sammlung auf den in Frage kommenden Bibliotheken voraussetzen darf, und weil dadurch eine gleichmäfsige Verweisung auf die Quellen ermöglicht war.

So möge denn das Buch seinen Weg gehen! Gelingt es ihm, warmes Interesse und rechtes Verständnis für die wichtigen Fragen über die Gestaltung des Gottesdienstes zu wecken, gelingt es ihm anzuregen zum Weiterbau auf dem Grunde des bisherigen Ertrags zum Segen unserer Gemeinden, so habe ich nicht vergeblich gearbeitet.

Den zweiten Band, der die liturgische Gestaltung der sog. Kasualien enthalten und von weit geringerem Umfang sein wird, hoffe ich in nicht zu langer Zeit erscheinen zu lassen.

Leipzig, den 9. Oktober 1899.

Der Verfasser.

Abkürzungen bei Citaten.

Augusti = Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Leipzig 1817—31. 12 Bde.

Bingham = Origines sive Antiquitates ecclesiasticae. Ex lingua anglic. in lat. vertit. Grischovius. 1724—38. XI Vol.

Binterim = Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche. 1825—41. 7 Teile in 11 Bänden.

Bona = Rerum liturgicarum libri duo. Romae 1671.

Brightman = Liturgies eastern and western. Oxford 1896. Vol. I.

Bruns = Canones apostolorum et conciliorum saecc. IV—VII. 1839. 2 Bde.

Chr. K. Bl. = Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus.

Const. ap. = Constitutiones Apostolorum, ed. de Lagarde. Lips. et Londin. 1862.

CR = Corpus Reformatorum.

Hammond = Liturgies eastern and western. Oxford 1878.

Hering = Hülfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium. Wittenberg 1888.

J. d. Th = Jahrbücher für deutsche Theologie.

Kliefoth = Liturgische Abhandlungen. 1854—61. 8 Bde. Die in [ ] beigefügte Zahl bezeichnet die unter dem besonderen Titel: „Die ursprüngliche lutherische Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Bekenntnisses, ihre Destruktion und Reformation“ selbständig erschienenen fünf letzten Bände dieses Werkes.

Luthers Werke sind nach der Erlanger Ausgabe citiert, wenn nicht die Weimarer Ausgabe (W.) besonders genannt ist.

Luthers Briefe sind nach de Wette (d. W.) oder Enders (E.) citiert.

MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst herausg. v. F. Spitta und J. Smend.

MSG = Migne Patrologia Series Graeca.

MSL = Migne Patrologia Series Latina.

PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

ThLZ = Theologische Litteraturzeitung.

ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.

TU = Texte und Untersuchungen. Zur Gesch. d. Altchristl. Litteratur hrsg. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack 1892/99 (NF. = Neue Folge).

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

ZkWkL = Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben.

ZPrTh = Zeitschrift für praktische Theologie.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Seite

§ 1. Begriff und Umfang der Liturgik . . . . . 3—10
§ 2. Die methodische Behandlung der Liturgik. Zugleich als Überblick über die die Liturgie betreffende Litteratur 10—19
§ 3. Die Gestaltung der Liturgik . . . . . 19—20

Erster Teil.

Die Lehre vom Gemeindegottesdienste (Kultus).

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

Der evangelische Gemeindegottesdienst nach seiner Entstehung und seinem Wesen . . . . . 23—76
§ 4. Die Aufhebung des geordneten Kultus durch das Christentum . . . . . 23—34
§ 5. Die Begründung des christlichen Kultus als Erziehungsmittel . . . . . 34—41
§ 6. Der Kultus unter dem Gesichtspunkt der Anbetung (Darstellendes Handeln) . . . . . 41—51
§ 7. Der Kultus unter dem Gesichtspunkte der Erbauung (Wirksames Handeln) . . . . . 51—58
§ 8. Der Gesamtbegriff des Gemeindegottesdienstes . . . . 58—67
§ 9. Der Kultus und die Kunst . . . . . 67—76

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

Der christliche Gemeindegottesdienst nach seiner thatsächlichen Entwickelung . . . . . 77—487

I. Die Voraussetzungen für die Gestaltung des Gottesdienstes . . 77—230

A. Der gottesdienstliche Raum (Kirchenbau) . . 77—153

§ 10. Der altchristliche Kirchenbau (Basilika und Centralbau) 77—90
§ 11. Der romanische Stil . . . . . 90—98

Seite

§ 12. Der gotische Stil . . . . . 98—106
§ 13. Renaissance, Barock, Rokoko . . . . . 106—108
§ 14. Der protestantische Kirchenbau . . . . . 108—123
§ 15. Grundsätze für den evangelischen Kirchenbau der Gegenwart . . . . . 123—135
§ 16. Die liturgischen Geräte . . . . . 136—153
A. Der Altar und sein Schmuck . . . . . 136—144
B. Die Kanzel . . . . . 144—145
C. Die Orgel . . . . . 145—146
D. Die liturgischen Gewänder und Farben . . . . 146—153

B. Die gottesdienstliche Zeit . . . . . 154—230
§ 17. 1. Der Sonntag, seine Geschichte und seine Bedeutung 154—166
§ 18. 2. Die kultische Gestaltung der Wochentage und der Tagesstunden . . . . . 166—171
§ 19. 3. Die kirchlichen Feste und ihre Entstehung . . . . 172—194
§ 20. 4. Die mit den Jahresfesten verbundenen Festzeiten und Sonntage . . . . . 194—204
§ 21. 5. Die Stellung der Reformation und der evangelischen Kirche zu dem Sonntags- und Festcyklus . . . . 205—214
§ 22. 6. Das Kirchenjahr . . . . . 214—222
§ 23. 7. Die gottesdienstliche Schriftlesung an den Sonn- und Festtagen und ihr Zusammenhang mit dem Kirchenjahr 223—230

II. Die Geschichte des Gemeindegottesdienstes . . 231—487
A. Die Liturgieen der apostolischen und nachapostolischen Zeit . . . . . 231—260
§ 24. 1. Die apostolische Zeit . . . . . 231—242
§ 25. 2. Der nachapostolische Gottesdienst . . . . . 242—260

B. Der Priester und Opferbegriff und die Arkandisziplin in ihrem Einfluſs auf die Liturgie . . 260—274
§ 26. Die Umwandlung des Priester- und Opferbegriffs und ihre Folgen . . . . . 260—266
§ 27. Der christliche Kultus als Mysterium und die sogenannte Arkandisziplin . . . . . 266—272
§ 28. Die schriftliche Fixierung der Liturgieen . . . . . 272—274

C. Die morgenländischen Liturgieen vom 4. Jahrhundert an . . . . . 275—298
§ 29. Allgemeine Übersicht über die morgenländischen Liturgieen . . . . . 275—277
§ 30. Die Gottesdienstordnungen der apostolischen Konstitutionen und ihre Grundschriften . . . . . 277—289
§ 31. Die Entwickelung der morgenländischen Liturgie bis zur Liturgie der russisch-griechischen Kirche . . . 289—292
§ 32. Der Verlauf des griechisch-katholischen (orthodoxen) Gottesdienstes . . . . . 292—298

Seite

D. Die abendländischen Liturgieen ausserhalb Roms 298—336

§ 33. 1. Die afrikanische Liturgie . . . . . 298—302
§ 34. 2. Die mailändische Liturgie . . . . . 303—308
§ 35. 3. Die gallikanische Liturgie . . . . . 308—316
§ 36. 4. Die spanische (mozarabische) Liturgie . . . . . 316—327
§ 37. 5. Die keltische und angelsächsische Liturgie . . . . 327—330
§ 38. Die Verdrängung der abendländischen Liturgieen durch die römische Messe . . . . . 330—336

E. Die römische Messe . . . . . 337—395

§ 39. Die Entwickelung der römischen Messe . . . . . 337—347
§ 40. Der Name Messe (missa) und die verschiedenen Arten der römischen Messe . . . . . 347—353
§ 41. Der Verlauf der römischen Messe und die Entstehung ihrer einzelnen Teile . . . . . 353—394
§ 42. Anhang: Die Horen der römischen Kirche, insbesondere die Metten (Laudes) und Vespern . . . . . 394—395

F. Die Gottesdienstordnungen der evangelischen Kirchen. . . . . 396—457

§ 43. Luthers Reform der römischen Messe bis zum Jahre 1523 396—402
§ 44. Die ersten deutschen Gottesdienstordnungen vor Luthers deutscher Messe . . . . . 402—409
§ 45. Luthers deutsche Messe von 1526 . . . . . 409—412
§ 46. Die reformierten Gottesdienstordnungen . . . . . 412—418
§ 47. Die anglikanische Kirche . . . . . 418—421
§ 48. Der Hauptgottesdienst nach den Agenden des 16. Jahrhunderts . . . . . 421—441
§ 49. Die Nebengottesdienste in der lutherischen Kirche . . 441—444
§ 50. Der lutherische Gottesdienst vom 17. bis 19. Jahrhundert 444—457

G. Die Künste im Gottesdienst . . . . . 458—487

§ 51. Die Dichtkunst 458
§ 52. Die Tonkunst: a) der liturgische Gesang . . . . . 458—471
§ 53. Die Tonkunst: b) der polyphone Gesang . . . . . 471—477
§ 54. Die Tonkunst: c) der Gemeindegesang (evangel. Choral) 477
§ 55. Die Tonkunst: d) die Instrumentalmusik, insonderheit die Orgel . . . . . 477—481
§ 56. Die Mimik . . . . . 482—487

Dritter Abschnitt.

Kritischer und ordnender Teil.

Der christliche Gemeindegottesdienst nach seiner Gestaltung für die Gegenwart . . . . . 488—584

§ 57. Allgemeine Grundsätze . . . . . 488—494
§ 58. Die Frage der Vereinigung oder Scheidung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes . . . . . 495—509

		Seite
§ 59.	Die einzelnen geschichtlich überlieferten Stücke des lutherischen Gottesdienstes in der Gegenwart . .	509—514
§ 60.	Der Predigtgottesdienst: a) Übersicht des Gesamtverlaufs	514—515
§ 61.	Der Predigtgottesdienst: b) der erste einleitende Teil .	515—523
§ 62.	Der Predigtgottesdienst: c) der Dienst am Wort als zweiter (wesentlich erbauender) Teil	523—533
§ 63.	Der Predigtgottesdienst: d) der kirchliche Gebetsdienst als dritter (anbetender) Teil	533—537
§ 64.	Die Ordnung des Hauptgottesdienstes an Bußtagen .	537—539
§ 65.	Die Gestaltung des Abendmahlsgottesdienstes . . .	540—554
§ 66.	Die Vereinigung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes	554—555
§ 67.	Die Ordnung der Nebengottesdienste	555—559
§ 68.	Die Gestaltung der liturgischen Gebete	559—566
§ 69.	Das Kirchenjahr und die gottesdienstlichen Lektionen	566—571
§ 70.	Die Musik im Gottesdienste	571—583
§ 71.	Die äußere Haltung des Liturgen	583—584
	Berichtigungen und Ergänzungen	585—587
	I. Sachregister	588—594
	II. Personenregister	595—604
	III. Register der angeführten Bibelstellen	605—609

Einleitung.

Einleitung.

§ 1. Begriff und Umfang der Liturgik.

1. Über den Begriff der Liturgik und über den Umfang dessen, was diese theologische Disziplin in sich schliefst, ist durchaus keine Einmütigkeit unter den protestantischen Theologen vorhanden. Die etymologische Bedeutung des Worts nach seinem klassischen Sprachgebrauch weist auf öffentliche Staatsleistungen oder Dienstleistungen hin und bietet keine genügende Brücke, um den Begriff der Liturgik im Sinne einer theologischen Disziplin zu erklären.[1])

[1]) *Λειτουργία (λειτουργός, λειτουργεῖν)* ist verb. composit. aus dem ungebr. attischen *λεῖτον* für *λῆϊτον* dor. *λάϊτον* von *λαός* = das was Gemeinwesen, Staatswesen betrifft = *δημόσιον* und *ἔργον* und bedeutet demnach „die Verwaltung von öffentlichen Gemeinde- und Staatsangelegenheiten". *Λειτουργίαι* heifsen in Athen gewisse regelmäfsige, der Reihe nach jeder Phyle *(ἐγκύκλιοι)* aufgelegten Staatsleistungen, zu denen jeder Bürger von drei oder mehr Talenten Vermögen verbunden war, die aber auch von anderen freiwillig übernommen werden konnten (s. Passow, Gr. Lexikon). Später wurden mit diesem Wort auch Dienstleistungen überhaupt bezeichnet. Aristoteles gebraucht es (Polit. 3, 5) von der Arbeit von Sklaven, Handwerkern und Kaufleuten, sofern sie anderen zu gute kommt (vgl. Cremer, Bibl. theolog. WB. d. N.Tlichen Gräc. Suicer, Thes. eccles. s. v. λ.). Th. Harnack (P. Th. 1, S. 403) erinnert daran, dafs schon bei den Griechen das Wort eine religiöse Beziehung gehabt habe, sofern in Athen zu den bürgerlichen Leistungen auch die Beiträge zu den öffentlichen Festfeiern gehörten (Suicer a. a. O.). Doch ist diese religiöse Beziehung nur von nebensächlicher begleitender Bedeutung, wie Achelis (Pr. Th.[2] 1, S. 192) mit Recht betont und kann nicht als eine Verbindungslinie für den kirchlichen Sprachgebrauch gelten. — Über den Gebrauch des Wortes λ. im sakralen Sinne in Ägypten, besonders bei Dienstleistungen am Serapeum, s. Deifsmann, Bibelstudien S. 137. — Die Ableitung des Wortes λ. von *λιτῆς ἔργον* = orationis opus ist durchaus willkürlich.

In den LXX und einigen Stellen des N. T. werden die Worte *λειτουργός, λειτουργία, λειτουργεῖν* für den levitischen Dienst am jüdischen Heiligtum im allgemeinen und speziell für den Opferdienst verwendet, da sich die profane Bedeutung des Worts leicht auf die theokratischen israelitischen Gottesdienstordnungen übertragen liefs.[2])

Zuerst die griechische Kirche und sodann auch die römisch-katholische Theologie haben dies Wort auf den christlichen Kultus und seine Gestaltung übertragen, und auch von der protestantischen Theologie ist diese Bezeichnung für den geordneten Kultus übernommen worden.[3])

Die Liturgik ist demnach ihrem allgemeinen Begriff nach die Wissenschaft des christlichen Kultus oder die Theorie des kirchlichen Gottesdienstes. In dieser Definition stimmen gleicherweise katholische, wie protestantische Theologen überein.

2. Hier aber zeigt sich sofort bei der äufseren Gleichheit der Definition die grundverschiedene Auffassung von dem Wesen der Liturgik, weil das Objekt „Kultus, Gottesdienst" bei Katholiken und Protestanten ein ganz verschiedenes ist. Der katholischen Kirche ist es durchaus naheliegend das Wort Liturgie, welches für den alttestamentlichen, mit göttlicher Autorität festbestimmten priesterlichen Opferdienst gebräuchlich war, auch auf den im Abendmahle nach katholischer Lehre sich vollziehenden priester-

---

[2]) Im A.T. vgl. Ex. 29, 30. 39, 13. 28, 39. 30, 20. Joel 1, 9. 13. Ez. 45, 5. 46, 24 und öfter. Im N. T. ist das Wort für das N.Tliche Amt und seine Funktionen nicht aufgenommen. Allerdings wird Hebr. 8, 2 Christus *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* genannt. Aber diese Bezeichnung ist eben von dem A.Tlichen Dienst hergenommen, um sodann den Gegensatz des N.Tlichen Dienstes zu charakterisieren. Ähnlich braucht Paulus (Röm. 15, 16) die Bezeichnung *λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ* für sich, um ebenfalls die Verschiedenheit seines heiligen Opferdienstes geflissentlich hervorzuheben (vgl. die ähnliche Anwendung der Worte *λατρεία* und *θρησκεία* S. 29 Anm. 8). Das dem N.T. eigentümliche Wort für die Aufgaben des N.Tlichen Amts ist vielmehr *διακονία, διακονεῖν*. Vom A.Tlichen Priesterdienst wird *λειτ.* gebraucht Luk. 1, 23. Hebr. 9, 21. 10, 11 (vgl. Cremer a. a. O.).

[3]) Zunächst wird das Wort *λ.* in der griechischen Kirche, welche in den Ritualbüchern diese Feier *θεία λειτουργία* überschrieb, für die eucharistische Opferfeier des Abendmahls, sodann im erweiterten Sprachgebrauch für den gesamten officiellen öffentlichen Dienst der Priester und Diakonen gebraucht. Im Abendlande wurde zunächst statt liturgia die Bezeichnung officium oder ministerium divinum verwendet (vgl. Thalhofer, Liturgik 1, S. 3).

lichen Opferakt und auf die gottesdienstlichen Ordnungen zu übertragen, welche sie als göttlich sanktionierte feste Formen ansieht.[4])

Darum ist der Name Liturgie, Liturgik, der für den katholischen Kultus nach Analogie des jüdischen Opferdienstes übernommen ist, für die evangelische Theologie und Kirche seiner eigentlichen Bedeutung nach nicht entsprechend.[5]) Das Wort ist auch erst spät von der evangelischen Kirche verwendet worden. Die Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts kennen das Wort als Bezeichnung für den evangelischen Gottesdienst nicht.[6])

Der Sache nach aber umschliefst nach der oben angeführten Definition die protestantische Theologie mit dem Namen Liturgik auch ihrerseits die Theorie vom christlichen Kultus und seine Gestaltung, wobei die erst später von uns zu begründende Notwendigkeit einer solchen Theorie auch auf evangelischem Boden (§§ 4 ff.) zunächst vorausgesetzt werden mufs.

3. Indessen ist mit dieser Definition noch nichts für den Umfang der Disziplin gewonnen. Der Umkreis derselben wird erst durch die nähere Bestimmung über den Umfang dessen, was das Wort „Kultus" in sich schliefst, bestimmt werden können.

Ist unter „Kultus" oder „Gottesdienst" nur der eigentliche Gemeindegottesdienst, der zugleich die Abendmahlsfeier der Gemeinde in sich schliefst, verstanden, oder sind zugleich auch alle die einzelnen gottesdienstlichen Handlungen in diesen Begriff

[4]) Der katholische Liturgiker Thalhofer (a. a. O. 1, S. 249) definiert daher das Wort „Liturgik" durchaus entsprechend der Bedeutung des Wortes in seiner Übertragung auf die katholische Gottesdienstordnung als „wesentlich gottesdienstliches Thun eines Liturgen als sichtbaren Stellvertreters Christi, des mittlerischen Hauptes, für die Glieder und im Zusammenschlufs mit ihnen .. und zwar nach den von der Kirche auctoritativ und darum officiell festgestellten Normen". Wir protestantischen Christen können uns diese Auffassung nicht aneignen, weil wir das Abendmahl nicht als priesterlichen Opferakt und die gottesdienstlichen Formen nur als freie Schöpfungen des in der Gemeinde waltenden Geistes betrachten.

[5]) Von diesem Gesichtspunkte aus hat Thalhofer a. a. O. S. 3 ganz Recht, wenn er sagt: „Eine Liturgie im bisher besprochenen Sinne haben die Protestanten nicht, da sie ja mittlerisches Priestertum und Opfer verwerfen."

[6]) Als Beatus Rhenanus 1540 die liturgia Chrysostomi herausgab, nannte er sie missa Christi. Das Wort Liturgie findet sich in Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie (1700) XVII, 9, 25 (I, S. 498 f.) zur Bezeichnung des englischen Gottesdienstes. Möglich ist, dafs das Wort zu jenen Zeiten aus der englischen Kirchensprache durch die damals mit Eifer gelesene englische Litteratur nach Deutschland eingeführt worden ist. Die preufsische Agende von 1817 bezeichnet die Gottesdienstordnung in der Überschrift als „Liturgie."

eingeschlossen, welche nicht die Gemeinde in ihrer Gesamtheit, sondern zunächst nur einzelne Personen betreffen, wie Taufe, Konfirmation, Beichte, Trauung, Begräbnis etc.? Einige Liturgiker vertreten die erste Auffassung,[7]) während die letztere Auffassung die herrschende ist, und demgemäfs in der Liturgik auch diese letztgenannten kasuellen kultischen Handlungen ihre Stelle finden.

4. Indessen ist die Definition der Liturgik als Theorie des Kultus, sei es nun in der oben entwickelten weiteren, sei es in der engeren Bedeutung desselben, doch immer noch zu weit.

Wenn in der katholischen Kirche der Kultus in allen seinen einzelnen Teilen durchaus gleichartig kraft kirchlicher Autorität fixiert ist, schliefst der evangelische Gottesdienst in der freien Verkündigung des Wortes Gottes durch Predigt oder Kasualrede ein eigenartiges, ihm besonders wesentliches Element in sich, das durchaus einer besondersartigen Behandlung im Unterschiede von den übrigen fixierten Teilen des Gottesdienstes, die der Subjektivität des Geistlichen entnommen sind, unterliegt. Die Theorie der Predigt, gewöhnlich Homiletik genannt, würde demnach ebenfalls ein Teil der Liturgik sein, wenn letztere ganz allgemein als Theorie des Kultus definiert ist. In der That haben manche Theologen auch diese Auffassung vertreten.[8])

Indessen ist es ein allgemein üblicher Sprachgebrauch geworden, unter dem Namen Liturgik nur die Wissenschaft von denjenigen Elementen des christlichen Kultus zu verstehen, welche durch die kultische Gemeinschaft und für dieselbe fixiert sind.[9])

---

[7]) Nach v. Zezschwitz (Prakt. Th. § 117 S. 133 f.) gehört zu der Kultuslehre allein das Kommunionleben der Gemeinde, in welches sich auch die Ordination eingliedert (a. a. O. S. 135). — Th. Harnack (Pr. Th. 1 S. 404) sagt: „Ausgeschlossen (aus der Liturgik) sind teils die freien Akte im Kultus und diejenigen, welche nicht zum Gemeindegottesdienst gehören, also einerseits die Predigt, andererseits die Taufe und alle Benediktionsakte". — Vgl. auch Vetter, Die Lehre vom christl. Kultus nach den Grundsätzen d. evang. K. Berlin 1839. — Knoke (P. Th.[4], S. 95) definiert die L. als Theorie der gebundenen Elemente des Kommunionsdienstes.

[8]) S. z. B. Hagenbach (Grundlinien der Lit. und Hom. S. 1), der der Liturgik auch die Homiletik einreiht, dann aber wieder eine Liturgik im engeren Sinne mit Ausschlufs der Homiletik festhält.

[9]) Klöpper (Liturgik oder Theorie der stehenden Kultusformen in der evangel. Kirche. 1841), Hüffell (Wesen u. Beruf d. ev. Geistl. 2, S. 95 f.), Harnack, v. Zezschwitz, Hagenbach (Liturg. i. eng. Sinne), Bafsermann (Entwurf eines Systems evangel. L. 1888), Achelis[2] 1, S. 29, Knoke[4] S. 95.

Gemäfs dieser Auffassung wird also die Predigt und Kasualrede nur soweit in der Liturgik in Betracht kommen, als für sie die ihr zukommende feste Stelle innerhalb des kultischen Aktes bestimmt wird. Die Theorie der Predigt selbst und vor allem die Kunstlehre der Predigt verbleibt der Disziplin der Homiletik. Liturgik und Homiletik in ihrer Verbindung umspannen dann die Lehre vom Kultus.

5. Allerdings entsteht hier sofort wieder die Frage, ob man die Liturgik in dieser Fassung überhaupt als eine in sich einheitlich begründete, geschlossene Disziplin der praktischen Theologie ansehen kann. Thatsächlich ist es ein durchaus formales Prinzip, das sie als Disziplin zusammenhält, wenn man ihr die kirchlich fixierten kultischen Elemente zuweist. Wenn in der römisch-katholischen Theologie alles eine von der Kirche autoritativ fixierte göttliche Sanktion an sich trägt, so kann man den einheitlichen Zusammenschlufs der verschiedenen kultischen Handlungen unter einer Disziplin wohl verstehen. Anders verhält es sich auf evangelischem Boden. Die liturgischen Formen sind hier freie Schöpfungen der Gemeinde, die allein bestimmt werden durch die Eigentümlichkeit der besonderen Kultusakte. Diese Kultusakte erwachsen aber auf den verschiedenartigsten Gebieten des kirchlichen Lebens. Der Gemeindegottesdienst, der im Wort und im Sakrament des Altars seine wesentliche von dem Herrn unmittelbar gegebene Begründung hat, sowie die auf gleicher Autorität ruhende Taufhandlung[10]) sind wesentlich andersartige kirchliche Funktionen als z. B. Trauung, Konfirmation, Begräbnis, welche allein freie Schöpfungen der Gemeinde sind. Andererseits scheiden sich Gemeindegottesdienst und Taufe wieder auf das entschiedenste von einander, indem der erstere die christliche Gemeinde voraussetzt, welche sich um Wort und Sakrament schart, während die Taufe unmittelbar mit dem Katechumenat verbunden ist. Insonderheit wird das liturgische Element der Taufhandlung von dem Gesichtspunkt des Katechumenats aus prinzipiell gestaltet werden müssen und kann auch thatsächlich in seiner historischen Entwickelung und Fixierung innerhalb der katholischen und der lutherischen Kirche nur aus der Katechumenatsentwickelung ver-

[10]) Eine Erörterung der Frage, ob die neuerdings vielfach angefochtene Einsetzung der Taufe durch Christus und die Einsetzung des Abendmahles als sich wiederholende Handlung der christlichen Gemeinde gesichert ist, liegt aufserhalb des Rahmens eines liturgischen Lehrbuches.

standen werden. Dann reiht sich aber die Konfirmation näher an die Taufe an. Taufe und Konfirmation sind nach ihrer liturgischen Gestaltung als Katechumenatsakte zu beurteilen.

Trauung und Begräbnis aber gehören wieder einem ganz anderen Gebiete des christlichen bezw. kirchlichen Lebens an. Sie erwachsen aus dem Gebiete, das sich die Heiligung der natürlichen Lebens- und Weltbeziehungen, die Pflege der Gemeinde in ihren einzelnen Gliedern nach ihren individuellen Verhältnissen zur Aufgabe stellt, also aus dem Gebiete der Gemeindepflege oder Seelsorge. Aus den Prinzipien dieser Disziplin der praktischen Theologie heraus mufs die liturgische Gestaltung dieser Handlungen begründet werden. Demselben Gebiete der Seelsorge gehört aber auch die Beichte an, so nah sie auch in ihrer thatsächlichen Übung zu dem Akt der Kommunion gerückt ist.[11])

Die Ordination endlich, um noch diese Handlung zu erwähnen, steht in unmittelbarer Beziehung zu der Lehre vom geistlichen Amt. Allein nach der evangelischen Auffassung desselben wird die liturgische Gestaltung des Ordinationsaktes zu gestalten sein.

Man sieht, dafs der formale Gesichtspunkt, nach dem die Disziplin der Liturgik alle fixierten Elemente der kirchlichen Handlungen zusammenfafst, eine grofse Anzahl material ganz verschiedenartiger, ganz verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens angehöriger Handlungen mit einander verbindet.[12])

Die zuerst von J. Nitzsch angewendete Einteilung der kasuellen Kultusakte in Initiations- oder Einweihungsakte (Taufe, Konfirmation, Ordination) und Benediktions- oder Segnungshandlungen (Trauung, Begräbnis), entbehrt durchaus der inneren Berechtigung. Initiation und Benediktion bezeichnen keine scharf von einander geschiedene Kategorieen.[13])

[11]) Vgl. v. Zezschwitz, Pr. Th. S. 134. PRE.[2] 5, S. 316 Art.: Gottesdienst. 9, S. 769 Art.: Liturgie. — Sachfse, Halte was du hast 1895, S. 25. Ders., Lehre der kirchl. Erziehung. 1897.

[12]) Man vergleiche z. B. bei Hüffell die Aneinanderreihung so heterogener Akte wie Konfirmation und Beichte einerseits als mit den Sakramenten zusammenhängenden Kultusformen, und Trauung, Ordination, Begräbnis (in dieser Reihenfolge!) andererseits als an besondere Verhältnisse geknüpfte Kultusformen.

[13]) Imm. Nitzsch (Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam 1831, p. 25. Prakt. Th. 2[2], § 370 f., 386 ff., 427 ff., 447 ff.). Moll, Pr. Th. S. 372 ff., Otto, Pr. Th. I, S. 531 ff. (welcher den Handlungen der Initiation noch einreiht: Die Diensteinführung, die Weihung gottesdienstlicher Sachen, und an die Benediktionshandlungen noch eine Rubrik „aufsergewöhn-

So ergiebt sich allerdings sogleich bei der Einleitung eines Lehrbuches der Liturgik die überraschende Erkenntnis, dafs es eine Disziplin der Liturgik, die sich neben die übrigen Disziplinen der praktischen Theologie, Homiletik, Katechetik, Seelsorge etc. reiht, nicht giebt und nicht geben kann, weil diese letzteren Disziplinen gewisse gesonderte Gebiete des inhaltlichen kirchlichen Lebens umfafsen, erstere aber Handlungen, welche diesen verschiedenen kirchlichen Lebensgebieten inhaltlich angehören, in bestimmten Formen ausprägt.[14])

Nur in dem Sinne, dafs (wie v. Zezschwitz und Th. Harnack es auffafsten, s. oben S. 6 Anm. 7) die Liturgik mit der Homiletik zusammen die Wissenschaft vom Gemeindegottesdienst allein, mit Ausschlufs der übrigen kasuellen Handlungen, umfafst, enthält diese Disziplin ein geschlossenes, auch inhaltlich klar abgegrenztes Gebiet innerhalb des kirchlichen Gemeindelebens, wenn man dabei das Wort Liturgik nicht in dem ursprünglichen römisch-katholischen Sinne auffafst.

liche Segnungen" anfügt), Bassermann, a. a. O. S. 45 (welcher zwischen die Initiations- und Benediktionshandlungen die Kommunionhandlung einfügt) folgen dieser Einteilung. Ist aber die Konfirmation und die Ordination nicht zugleich auch Benediktionsakt, und die Trauung, welche durch die in den neuen Stand der Ehe eingetretenen Eheleute bedingt ist, nicht auch Initiationsakt? Ob das Begräbnis als Benediktionsakt anzusehen, ist mindestens sehr fraglich. Nitzch selbst hat in seiner Begründung das Unzutreffende anerkannt, indem er künstlich zwischen Weihen und Segnen zu scheiden sucht (§ 386), und besonders beim Begräbnis sich selbst widerlegt (§ 388). Die Unterscheidung Höflings (Kompos. d. chr. Gottesd. § 1) von Initiationsakten, durch welche der Trieb der Kirche, neue Mitglieder zu gewinnen, sich bethätigt (Taufe und Konfirmation) und Benediktionsakten, welche ihre Richtung und Beziehung zunächst weder auf die Gemeinde als solche, noch auf das allgemeine christliche Lebensverhältnis, sondern auf den allgemeinen christlichen Lebensberuf der einzelnen Gemeindeglieder haben (also Trauung, Begräbnis), ist an sich richtig, nur dafs die Akte nicht unter diese willkürliche und schillernde Kategorieen fallen, sondern dafs sie als katechische und seelsorgerliche Akte sich scheiden. Wohin gehört aber nach Höfling der Akt der Ordination? Er pafst in keine der beiden Kategorieen.

[14]) Bereits v. Zezschwitz (Pr. Th. S. 135) hat das Recht einer allgemeinen Disziplin „Liturgik" oder einer in diesem Sinne verstandenen Kultuslehre als prinzipiell aufgehoben erklärt. Dagegen besonders Kleinert (Zur prakt. Th. ThStKr. 1880, S. 324 ff.): „Es ist uns aufser Zweifel, dafs die weitere Fortbildung der praktischen Theologie von dieser Einschränkung, der sich auch Th. Harnack angeschlossen hat, wieder zurückkommen wird." Doch hat Kleinert den oben entwickelten Unterschied des materialen Charakters der übrigen Disziplinen und des formal fixierenden Charakters der Liturgik nicht genügend gewürdigt.

6. Der erste Teil dieses Lehrbuchs wird demnach die Liturgik in diesem letzteren Sinne darstellen, d. h. den eigentlichen Gemeindegottesdienst mit Ausschlufs der Kunstlehre von der Predigt, die in der Homiletik erscheint. Was aber den zweiten Teil angeht, welcher die verschiedenen kultischen Einzelhandlungen umfafst, so würden sie in einer einheitlichen Gesamtdarstellung der praktischen Theologie teils der Lehre vom Amte (Ordination und Introduktion), teils der Katechetik (Taufe und Konfirmation), teils der Seelsorge oder Gemeindepflege (Beichte, Trauung, Begräbnis) sich angliedern, und die liturgische Fixierung würde jedesmal als der Niederschlag der historischen Entwickelung, sowie als sachgemäfse Darstellung dieser Handlungen zu behandeln sein.[15])

Dennoch hat die Zusammenstellung aller der einzelnen verschiedenartigen kirchlichen Handlungen, soweit sie einer Fixierung bedürfen, innerhalb eines Lehrbuchs der Liturgik ihr gutes Recht. Wenn die Kirche in der Agende dem geistlichen Amte die verschiedenartigen fixierten kirchlichen Handlungen zum unmittelbaren obligatorischen Gebrauch darreicht, so ist es eine durch den Dienst an der Gemeinde begründete Aufgabe eines Lehrbuchs, alle diese verschiedenen Handlungen einzeln in ihrer inneren Bedeutung und infolge davon nach ihrer formellen geordneten Gestaltung zu verstehen und zu beurteilen. Wie jedes Stück der Agende in sich selbst seine selbständige Bedeutung trägt, so wird auch ein solches Lehrbuch die einzelnen Handlungen nach einander ein jedes in seiner besonderen Bedeutung zu würdigen haben und wird gleichsam zu einem Kommentar bezw. zu einer Kritik der kirchlichen Agende — jedenfalls eine Aufgabe, die wissenschaftlichen Wert hat und zugleich praktisch-kirchlichen Zwecken dient.

§ 2. Die methodische Behandlung der Liturgik.

Zugleich als Überblick über die die Liturgik betr. Litteratur.

1. Es ist eine wesentliche Aufgabe der Liturgik, die gottesdienstlichen Handlungen, insbesondere den Gemeindegottesdienst,

15) In dieser Weise behandelt Verfasser in seinen Vorlesungen über Praktische Theologie in den betreffenden Disziplinen jedesmal zuletzt die liturgische Formulierung der Handlungen, welche Gestaltung nur aus dem Verständnis des innern Wesens und der Geschichte dieser Handlungen zu verstehen ist. Vgl. auch Kawerau, Gött. gel. Anz. 1891 S. 12.

in ihrer prinzipiellen Bedeutung zu erfassen und verstehen zu lernen. Die liturgische Gestaltung mufs an dem Wesen der betreffenden Handlung gemessen und beurteilt werden. Niemals darf der empirische Bestand der Liturgie als eine gegebene Gröfse angesehen werden, auf deren korrekte Ausführung allein alles ankommt. Das kann die römische Kirche ertragen, die von vornherein in der gegebenen Gottesdienstordnung die göttlich sanktionierte Form sieht, nicht aber die evangelische. In der evangelischen Kirche würde die Ordnung sofort der Willkür Platz machen, die nach subjektiven persönlichen Empfindungen die Gottesdienstordnung umgestaltet, eine Erscheinung wie sie uns am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts in der Blütezeit des Rationalismus entgegentritt, wo prinziplos nach den Bedürfnissen des Zeitgeistes neue Ordnungen geschaffen oder auch die bestehenden Ordnungen vollständig dem Belieben des einzelnen Geistlichen preisgegeben wurden.

Alle Bestrebungen, den Gottesdienst und seine Gestaltung vor allem prinzipiell zu begründen, beruhen auf der richtigen Erkenntnis, dafs das geschichtlich Überlieferte für sich allein ein unverstandenes Erbe der Tradition bleibt, und dafs es darauf ankommt, den Gottesdienst vor allem in seinem inneren Wesen zu verstehen und ihn demgemäfs zu gestalten.

Das Bestreben, den Gottesdienst und seine Ordnung nicht blofs als überlieferte Form zu betrachten, sondern aus dem Wesen des Gottesdienstes im evangelischen Sinne zu verstehen, ist erst sehr spät erwacht. Auf die bedeutsame, fast vergessene Arbeit von Gass (Über den christl. Kultus. Breslau 1815) folgte Schleiermacher, der die gesamte Theologie in ihrer einheitlichen Bedeutung erfafste, und besonders der praktischen Theologie erst die ihr zukommende Stellung in der theologischen Wissenschaft gab.[1]) Er begründet auch den Kultus in seiner wesentlichen inneren Bedeutung. Vetter suchte in seiner Schrift: „Die Lehre vom christl. Kultus nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im wissenschaftl. Zusammenhang. Berlin 1839“ eine selbständige wissenschaftliche Begründung des Kultus zu gewinnen, ohne namhaften Einfluſs zu üben. Bedeutsamer war die umfassende Arbeit Ehrenfeuchters (Theorie des christl. Kultus. Hamburg und Gotha 1840), der „aus dem Bedürfnisse der Zeit, die rechte Form zu dem rechten Inhalte zu suchen“, seine Theorie vom Kultus begründete. Gaupp in seiner Prakt. Th. (1852) 1, S. 83 ff. entwickelt ebenfalls den Kultus als Produkt der religiös-sittlichen Natur des Menschen überhaupt. Moll (Pr. Th. 1853) suchte in der „Physio-

[1]) Als Vorläufer in dieser Beziehung ist allerdings vor allem Andreas Gerhard Hyperius zu nennen († 1564), dessen bedeutende, die Gesamttheologie und die praktische Theologie betreffenden Werke erst in den letzten Jahrzehnten wieder gewürdigt worden sind.

logie des kirchlichen Lebens“ die Begründung des Gottesdienstes, wie der gesamten praktischen Theologie, ein Gedanke, den Rud. Hofmann (Zum System der prakt. Theol. 1874) weiter ausbildete. Sartorius (Über den alt. und neutest. Kultus. Stuttgart 1852) behandelte den Kultus allein theoretisch, ohne geschichtlichen Hintergrund. Alle neueren Werke über „Praktische Theologie“ fassen diese theoretische Begründung in der Liturgik ins Auge.

2. In dem unter 1 entwickelten liegt es begründet, dafs die Liturgik auch konfessionellen Charakter tragen wird. Keine einzige theologische Arbeit wird den Mutterboden des kirchlichen Gemeinschaftslebens, aus dem sie erwachsen ist, ganz verleugnen können. In besonderer Weise aber wird diese Erscheinung hervortreten, wo das Gebiet des kirchlichen Handelns in Frage kommt, speziell auf dem Gebiete der Liturgik. Es ist sofort einleuchtend, dafs der katholische Kirchenbegriff mit seinem mittlerischen Priesterstande den gesamten Kultus beherrschen und gestalten mufs, und dafs andererseits die evangelische Auffassung von Kirche und Amt für den Kultus eine ganz andere Bedeutung und Gestaltung nötig macht. Ist dies bei dem Gegensatz von römisch-katholischer, griechisch-katholischer und protestantischer Theologie sofort klar, so wird auch bei der lutherischen und reformierten Konfession die besondere Eigenart sich gerade im Gemeindekultus einen Ausdruck geben.[2])

Litteratur. Von katholischer Seite: Fr. X. Schmid, Liturgik der christl.-kath. Relig. 3 Bde. Passau 1832 (3. Aufl. 1840). Ders.: Grundrifs d. L. Passau 1836. — Ant. Adalb. Hnogek, Christkath. Lit. (mit bes. Rücksicht auf Österreich). 5 Bde. Prag 1835—42. — Fr. Ant. Staudenmaier, Der Geist des Christent. in den heil. Zeiten, den heil. Handlungen etc. 2 Bde. Mainz 1835. (4. Aufl. 1847.) — M. A. Nikel, Die heil. Zeiten und Feste etc. 6 Bde. Mainz 1836—38. — Joh. Bapt. Luft, Lit. oder wissensch. Darstellung des kath.

[2]) Zwar hat Nitzsch (Pr. Th. I § 10 S. 34, vgl. auch § 91 S. 485) mit Entschiedenheit es ausgesprochen, „dafs die beiden protestantisch-evangelischen Gemeinschaften eine gemeinsame Theorie des kirchlichen Lebens zulassen, ja vielmehr erfordern“, und gewifs wird in vielen Gebieten dies richtig sein. Indessen hat er an derselben Stelle anerkennen müssen, dafs im Kultus der Gegensatz beider am meisten erkannt und gefühlt worden ist. Ganz gewifs tritt dieser Unterschied auf deutschem Boden am wenigsten hervor, wo vielmehr das reformierte Wesen vielfach von lutherischer Eigenart beeinflufst worden ist. Die Agende der unierten preufsischen Landeskirche hat durchaus lutherischen Charakter. Aber der spezifisch calvinistische Charakter der holländischen Gottesdienste zeigt doch durchaus verschiedene liturgische Grundsätze. Bei diesem Unterschied ist nicht ausgeschlossen, dafs beide Konfessionen von einander lernen und sich Handreichung thun können, wie gerade auf deutschem Boden sich dies vielfach als vorhanden erweist.

Kultus. 2 Bde. (unvollendet). Mainz 1844—47. — Jos. Gehringer, Lit. Leitfaden zu Vorles. Tübingen 1848. — Jos. Fluck, Kath. Lit. 2 Bde. Regensb. 1853—55. — Jos. Sutor, Lit. sacra eccl. Rom. etc. Paderborn 1872. — Zeuner, Die heil. Zeiten u. Handl. d. kath. Kirche. 9. Aufl. Wien 1873. — Thalhofer, Handbuch der kath. Lit. 2 Bde. 1883. 90. — Guéranger, Institutions Liturgiques. 4 Bde. 2. Aufl. Paris 1883.

Von reformierter Seite auf deutschem Boden: Ebrard, Versuch einer Lit. vom Standpunkte der reform. Kirche. Frankfurt a. M. 1843. — Auf holländischem Boden: Practische Godgeleerdheit. Th. II, 1. Gröningen 1854. — Opzomer, De godsdienst. 6. A. Amsterd. 1867. — Oosterzee, Prakt. Th. übers. v. Matthiä und Petry. Leipzig 1876. 2 Bde.

Von lutherischer Seite: v. Zezschwitz, Prakt. Th. Leipzig 1876. 2. Bd. — Th. Harnack, Prakt. Th. Bd. 1. Erlangen 1877. — Knoke, Grundrifs d. prakt. Th. 4. Aufl. Göttingen 1896.

Einen den lutherischen und reformierten verbindenden Charakter tragen: J. Nitzsch, Prakt. Th. 2. Aufl. Bd. 2. Bonn 1860. — Hagenbach, Grundlinien der Lit. und Homil. Leipzig 1883. (Vgl. das Vorwort, in dem der reformierte Verf. den spezifisch reformierten und unierten Charakter seines Standpunktes ablehnt.) — Achelis, Prakt. Th. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1890. 2. Aufl. Leipzig 1898. — Krauss, Prakt. Theol. Freiburg i. Br. 1890 — Bassermann, Handbuch der geistl. Beredsamkeit. 1885 (besonders S. 172 ff.). Ders., Entwurf eines Systems evang. Lit. 1888.

3. Zwei Gefahren erwachsen aber aus dieser theoretischen bezw. konfessionellen Begründung des Gottesdienstes und seiner Gestaltung, Gefahren, welche nach entgegengesetzten Richtungen sich offenbaren.

Die eine Gefahr liegt darin, dafs man die Verbindung mit der geschichtlichen Entwickelung des Gottesdienstes aufser acht läfst, in abstrakten Erörterungen sich einspinnt und dadurch die Fühlung mit der realen Wirklichkeit verliert. Man gelangt dann leicht zu Konstruktionen, aus denen man Neugestaltungen des Kultus folgert, wobei man vergifst, dafs gottesdienstliche Ordnungen, ebenso wenig wie Bekenntnisse, nicht gemacht werden, sondern allein auf geschichtlichem Wege erwachsen.

Dafs die römische Kirche dieser Gefahr nicht unterliegt, ist darin begründet, dafs alle gottesdienstlichen Ordnungen in ihr mit göttlicher Autorität festgelegt sind. Doch hat es auch in ihr unter dem Einflufs der Aufklärung an der Kritik der bestehenden Ordnungen und sogar an der Forderung radikaler Änderung nicht gefehlt, die aber aus subjektiven, wenn auch vielfach berechtigten Empfindungen geboren war und wenig nachhaltige Kraft besafs. Dahin gehören: G. Köhler, Principia theologiae liturg. Mainz 1788. — V. A. Winter, Versuche einer Verbesserung der kathol. Lit. Th. 1. München 1804. Ders.: Liturgie, wie sie sein soll. München 1809. Ders.: Erstes deutsches krit. kathol. Ritual, mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten. Landshut 1811. (2. Bearbeitung v. J. Brand, Bischof zu Limburg. 2 Teile. Frankfurt a. M. 1830.) — Werkmeister, Die deutschen

Mefs- und Abendmahlsanstalten i. d. Hofkapelle zu Stuttgart. Ulm 1787. — J. N. Sailer, Geist und Kraft der kath. Liturgie. 2. Aufl. München 1820. — J. Heinr. v. Wessenberg, Ritual oder prakt. Anleitung für die kath. Seelsorger z. erbaul. u. lehrreicher Verwaltung des liturgischen Amtes. Augsb. 1831. — Beda Precher, Entwurf eines neuen Rituals. 2. Aufl. Tübingen 1814. — Hirscher, Versuch, den ursprüngl. Begriff der Messe zu entwickeln. Baden i. Aarg. 1838. — J. J. Fessler, Liturg. Handbuch. Riga 1823. — Abbé Chatel, Reforme radicale. Nouvel Eucologe à l'usage de l'église catholique ed 3. Paris 1839. — Hierher gehören auch der sog. Deutschkatholicismus und der Altkatholicismus auf deutschem Boden.

Auf evangelischem Boden unternahm, nachdem der Pietismus das Recht des Subjekts innerhalb des Gottesdienstes betont hatte, der Rationalismus und die Aufklärung die Reform des Gottesdienstes von seinen Grundsätzen aus ohne geschichtliches Verständnis: Ch. Bastholm, Über d. Verbesserung des äufserlichen Gottesdienstes. Leipzig 1786. — K. Spazier, Freimütige Gedanken üb. Gottesverehrung d. Protestanten. Gotha 1788. — E. W. Wolfrath, Fragen üb. liturg. Gegenstände. Hamburg 1793. — Horst, Mysteriosophie 1817. — G. F. Seiler, Versuch einer christl. evangel. Liturgie. Erlangen 1827.

Die andere Gefahr liegt darin, dafs man von vornherein den überlieferten Bestand der gottesdienstlichen Ordnungen als die durchaus der Idee entsprechende Form betrachtet und einfach referiert, oder dafs die Theorie unerwartet zur künstlichen Apologetik wird, die die gegebenen Formen im ganzen und einzelnen in ihrer „tiefsinnigen Bedeutung“ zu erweisen, in Wahrheit aber oft umzudeuten sucht. Dies wird entweder zum unwissenschaftlichen Spiel oder die Liturgik übernimmt die Rolle des Advokaten für das Bestehende.

In der morgenländischen Kirche ist schon von früh an die mystische allegorische Auslegung der gottesdienstlichen Bräuche besonders ausgebildet. Die griechisch-orthodoxe Kirche hat prinzipiell den gesamten Gottesdienst nach dieser Richtung zu einem „Kultusdrama“ umgedeutet (s. u. § 29).

Im Abendlande bildete sich während des Mittelalters vor allem das Bestreben aus, die geschichtlich entstandene Messe in ihren einzelnen Teilen mystisch auszudeuten, um dadurch ihre tiefsinnige göttliche Autorität zu erweisen. Diese „mystische Deutung“ betrachtete die Messe nicht blofs als Wiederholung des unblutigen Opfers Christi, sondern erklärte den Verlauf der Messe als Darstellung des ganzen Erlösungswerkes und des gesamten Lebens Christi durch willkürliche, oft spielende Ausdeutung der einzelnen Stücke.

a) In der morgenländischen Kirche ist als erster allegorischer Ausleger Dionysius Areopagita (6. Jahrh.) zu nennen in seiner Schrift περὶ ἐκκλη-

σιαστικῆς ἱεραρχίας (MSG. 3, S. 119 ff.). Ihm folgen eine grosse Zahl anderer, z. B. Maximus Confessor in seiner *Μυσταγωγία* (l. c. 91, S. 658 ff.), Nikolaus Kabasilas, *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* (l. c. 150, S. 367 ff.) *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* u. a.

b) Die liturgischen Werke des Abendlands im M.A. sehen naturgemäfs die überlieferten und bestehenden Formen des Gottesdienstes als autoritative an. Sie geben uns den jeweiligen Bestand der gottesdienstlichen Ordnungen und suchen sie als gegeben zu rechtfertigen.

Als erster Kommentator in Bezug auf die mystische Umdeutung der Messe im Abendlande erscheint der Bischof Germanus zu Paris († 576) in zwei von ihm verfafsten Briefen (MSL. 72, S. 86 f.). Nach ihm sind zu nennen Amalarius v. Metz († 837), de ecclesiast. officiis. LL. IV. (l. c. 105, S. 986 ff.). Eclogae de officio missae (l. c. 105, S. 1315 ff.), letztere Schrift wohl fälschlich dem Amal. zugeschrieben. — Pseudo-Alcuin, De divinis officiis (11. Jahrh., l. c. 101, S. 1173 ff.). — Micrologus, de ecclesiast. observat., dem Ivo von Chartres meist zugeschrieben, nach Morin Revue Benedictine 1891, p. 355 sqq. von Bernold von Konstanz im 11. Jh. verfafst (l. c. 151, S. 974 ff.). — Robert Paulus (unter dem Namen des Hugo von St. Viktor überliefert), de caerimoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiast. (l. c. 177, S. 382 ff.). — Hildebert von Tours († 1135), liber de expositione missae (l. c. 171, S. 1154 ff.), carmen de mysterio missae (S. 1178 f.). — Bruno von Segni († 1128), de sacramentis eccl. mysteriis atque ecclesiasticis ritibus (l. c. 165, S. 90 ff.). — Honorius von Autun († 1120), Sacramentarium s. de causis et significatu mystico rituum (l. c. 172, S. 737 ff.) u. Gemma animae (l. c. S. 543 ff.). — Rupert von Deutz († 1135), de divinis officiis LL. XII. (l. c. 170, S. 13 ff.). — Innocentius III., De sacro altaris mysterio LL. VI (l. c. 217, S. 775 ff.). — Sicard von Cremona († 1215), Mitrale sive summa de offic. ecclesiast, (l. c. 213, S. 13 ff.) — Guil. Durandus († 1296), Rationale divinorum officiorum LL. VIII. — Werke, die die mystische Auslegung nicht oder nur in geringerem Mafse haben und die die Erklärung der Messe als bestehende Ordnung mit mehr oder minder wichtigen historischen Nachrichten geben, sind: Isidor von Sevilla (7. Jh.), de ecclesiast. officiis (l. c. 183, S. 738 ff.). — Rabanus Maurus († 856), De institutione clericorum opp. 32—33 (l. c. 107, S. 321 ff.). — Walafried Strabo († 849), De exordiis et incrementis rerum ecclesiast. (l. c. 114, S. 919 ff.). — Drepanius Florus Diaconus (9. Jh.), de expositione missae (l. c. 119, S. 15 ff.). — Berno von Reichenau (11. Jahrh.), De quibusdam rebus ad missae offic. pertinentibus (l. c. 142, S. 1055 ff.). — Belethus (12. Jahrh.), Rationale divin. offic. (l. c. 202, S. 13 ff.).

Auf evangelischem Boden sind nach dieser Richtung nicht bedeutendere Werke zu nennen, doch erscheint vielfach auch in Erklärungen und Ausdeutungen des Gottesdienstes das Bestreben, den überlieferten Formen eine Bedeutung zu geben, die sie in keiner Weise ursprünglich besitzen. Manche schiefe Auffassungen solcher „Kultusidealisten", wie sie v. Zezschwitz nennt, werden an den betreffenden Orten berichtigt werden.

4. Damit die Liturgik nicht entweder abstrakt-theoretisch oder

apologetisch-empirisch bleibe, mufs sie vor allem historisch orientiert werden. Es gilt diese Forderung, wie für das gesamte Gebiet der praktischen Theologie, so in besonderem Mafse für die Liturgik. Alle bestehenden Ordnungen sind im ganzen wie im einzelnen der Niederschlag einer geschichtlichen Entwickelung, ohne deren Kenntnis dieselben weder zu verstehen noch zu beurteilen sind.

Von gröfster Wichtigkeit sind daher aufser den Einzelwerken, aus denen der liturgische Bestand der jedesmaligen Zeit zu erkennen ist (wozu vor allem auch die sub 3 genannten Schriften gehören) alle die Werke, die das historische Material der Vergangenheit als Quellensammlungen darbieten.

a) Allgemein: Bingham, Origines s. antiquitates eccl. (ed. lat. Grischovius). XI tom. Halle 1724—38. — Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. 12 Bände. Leipzig 1817—31. — Binterim, Vorzüglichste Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. 17 Bde. 1825—33.

b) Für die abendländische Liturgie: Jac. Pamelius, Liturgica Latinorum. II tom. Col. 1571. — Barth. Gavanti, Thes. sacr. rituum. Rom 1628 (cum additamentis Merati. III tom. Venet. 1769. ed. nov. V tom. Venet. 1823). — Casalius, De vett. s. christ. ritibus. Rom 1647. — J. Bona, Rer. liturg. libri II. Rom 1671. Paris 1672. ed. Rob. Sala II tom. Tur. 1747 f. — Jos. Mar. Cari (Tommasi), Antiqui libri missar. Rom 1686. — Muratori, Opera. 13 tom. 1767—73. — Edm. Martène, De antiquis eccl. ritibus. IV tom. Antw. 1736—38. — Jos. Al. Assemani, Cod. liturg. eccl. univers. XIII tom. Rom 1749—66 (unvollend.). — Aug. Rocca, Thes. pontific. sacrarumque antiquitt. II tom. S. Blas 1776. — F. A. Zaccaria, Biblioth. ritualis. III tom. 1776—81. — Hammond, Liturgies eastern and western. Oxford 1878. (Mit Supplement: The ancient liturgie of Antioch and other liturgical fragments. Oxford 1879.) — Brightman, Lit. eastern and western. (Neubearbeitung von Hammonds Werk.) vol II (noch nicht erschienen). — Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires in Mémoires de l'instit. nat. de France Académie des inscriptions et belles lettres. t. XXXII, 1. — Joh. Weale, Bibliographia liturgica. Catalogus Missalium ritus latini. Lond. 1886. — Ebner, Quellen und Forschungen zur Gesch. und Kunstgesch. des Missale Romanum. Freiburg i. Br. 1896. — Ehrenberger, Libri liturgici biblioth. Vatican. manuscripta. Frib. (Brisg.) 1897.

Aufserdem sind besonders wichtig die Konziliensammlungen: Sirmond, Concilia antiqua Galliae. Paris 1629. — Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima. Paris 1715. — Mansi, SS. Conciliorum et Decretorum collectio nova. Luc. 1748 ff. — J. F. Schannat u. J. Harzheim, Concilia Germaniae. Colon. 1759—90. — Concilia aevi Merovingici in Mon. Germ. Leg. sect. III, tom. I rec. Fr. Maassen. 1893. — Bruns, Canones apost. et concil. veterum selecta. Berol. 1839.

NB. Die Litteratur für die verschiedenen Sondergebiete siehe an den betr. Stellen.

c) Für die morgenländische Kirche: Clem. de Sainctes, *Λειτουργίαι τῶν ἁγίων πατέρων*. Paris 1560. — Is. Habert, *Ἀρχιερατικον* liber pontific.

eccl. gr. Paris 1643. — Jac. Goar, *Εὐχολόγιον* s. rituale Graecorum. Paris 1647. Venet. 1730. — Euseb. Renaudot, Liturgiarum orientalium Collectio. Paris 1716. II tom. (Neudruck: Frankfurt a. M. 1847.) — Leo Allatius, De libr. eccl. Graecor. ed. J. Seb. Fabricius. Hamburg 1712. — Assemani (s. sub b). — Hammond (s. sub b). — Brightman (s. sub b). vol I: eastern liturgies. Oxford 1896.

d) Für die evangelische Kirche: Dedeken, Thesaurus decisionum. III t. — Bened. Carpzov, Definitiones ecclesiasticae. Lips. 1649 und in späteren Auflagen. — Calvör, Rituale ecclesiasticum. Jen. 1705. — Aem. L. Richter, Die evangelisch. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. 2 Bde. 1846/47 (vielfach lückenhaft). Eine vollständige Ausgabe der KOO. des 16. Jahrh. durch Prof. Sehling in Erlangen ist in Druck. — Höfling, Liturg. Urkundenbuch. Herausg. von Thomasius und Th. Harnack. Leipzig 1854. — Schöberlein, Schatz des liturgisch. Chor- und Gemeindegesanges. 3 Bde. Göttingen 1864—72. — Th. Harnack, Liturg. Formulare. Dorpat 1872.

e) Handbücher zur Einführung in die liturgischen Quellen: Daniel, Codex liturgicus. 4 Bde. Leipzig 1847—53. — Hering, Hülfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium. Wittenberg 1888. 2. Aufl. 1898 (im Druck).

Seit dem Erscheinen der preufsischen Agende (1817 u. 1822) ist der geschichtliche Sinn für die Liturgik auf deutschem Boden allgemein erwacht.

Wenn schon bei Nitzsch (prakt. Th.) sich hierzu Ansätze finden, so überwiegt bei ihm doch noch der systematische Aufbau. Die oben genannten Arbeiten von Höfling, Schöberlein sind sehr verdienstvoll. Sehr bedeutsam wurde Kliefoth (Liturgische Abhandlungen. 8 Bde. Schwerin 1854—61. Band 4—8 unter dem besonderen Titel: Die ursprüngl. Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Bekenntnisses, ihre Destruktion und Reformation Band 1—5), der durchgängig in allen Einzelheiten auf die Quellen zurückgeht. Vor allem ist es das Verdienst v. Zezschwitz' und Th. Harnacks, die geschichtliche Orientierung, wie der gesamten praktischen Theologie, so auch der Liturgik durchgeführt zu haben. Henke (nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, herausgeg. von Zschimmer. Halle 1876, S. 23) betont, dafs „eine Liturgik ohne beständiges Hineinziehen der Geschichte des Kultus gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen möglich ist." Auch Achelis und Knoke haben ihre praktischen Theologieen nach diesem Gesichtspunkt gestaltet, während Krauss wiederum die Kultuslehre allein prinzipiell erfafst: „Die Aufgabe der Liturgik ist zunächst nicht historischer Art." Er fügt aber bei: „Sie hat die Geschichte und deren Kenntnis vorauszusetzen, wie die Dogmatik die Dogmengeschichte, allerdings aber auf die Geschichte zu verweisen und dieselbe zum Beweise heranzuziehen, wie jeder Techniker die Geschichte der betr. Kunst" (I S. 43). Nur liegt der geschichtliche Ertrag nirgends so wenig klar und fertig vor, wie auf dem Gebiete der Liturgik. Niemals kann man sich als auf feststehendes und bekanntes als Voraussetzung beziehen. Auch hat gerade die Tradition auf dem Boden der Liturgik eine ganz besondere Berechtigung und Bedeutung. (Vgl. Kawerau in Gött. gel. Anz. 1891 S. 9.)

Dem Bedürfnis für das geschichtliche wie für das prinzipielle Ver-

ständnis der Liturgik dienen folgende Zeitschriften: Siona. Monatsschrift f. Liturgie u. Kirchenmusik (seit 1876) begründet von Schöberlein, fortgeführt von Herold. — Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst (MGkK.) herausgegeben von Fr. Spitta und Jul. Smend (seit April 1896). — Teilweise auch Zeitschr. für prakt. Theologie (ZPrTh.) seit 1879, begründet von Bassermann, fortgeführt von Baumgarten, Kirmss und Teichmann. — Halte was du hast seit 1878, begr. von Oehler, fortgeführt von Sachfse.

5. Nur die geschichtliche Betrachtung giebt auch die Befähigung zu nüchterner Beurteilung der brennenden Fragen auf liturgischem Gebiet. Schleiermacher bezeichnet es als eine Hauptaufgabe der praktischen Theologie, „die aus den Ereignissen der Kirche entstandenen Gemütsbewegungen in die Ordnung einer besonnenen Thätigkeit zu bringen“.[3]) Nichts ist so sehr geeignet zu diesem Ziel, als eine klare geschichtliche Betrachtungsweise der liturgischen Formen, die der Niederschlag des religiösen Lebens der christlichen Gemeinde sind. Leider werden oft gerade auf das Gebiet des gottesdienstlichen Lebens die die Kirche bewegenden dogmatischen Streitfragen übertragen und dadurch auf einen Boden verlegt, auf dem sie niemals zum Austrag gebracht werden dürfen. Es werden dadurch die liturgischen Gesichtspunkte verrückt und das Wesen des Gottesdienstes wird dadurch geschädigt. Gerade die Geistlichen, die in allen die Gemeinde tief bewegenden religiösen Streitfragen vor allem zur Besonnenheit berufen sind und die Aufgabe haben, die erregten Wogen, die oft von fremden Wassern genährt werden, in das Bett nüchterner Betrachtungsweise zu leiten, werden nur zu oft zu Führern einer unberechtigten Parteiagitation, wenn sie aus Mangel an geschichtlichem Verständnis selbsterdachte oder ererbte Theorieen den überlieferten liturgischen Formen unterlegen, die denselben fremd sind.[4]) In der geschichtlichen Erkenntnis der Bedeutung, die solchen Stücken im Gottesdienst zukommt, liegt allein das Mittel, die Dinge „in die Ordnung einer besonnenen Thätigkeit zu bringen“.

6. Mit dieser Betonung der geschichtlichen Betrachtung ist aber nicht gesagt, dafs zur Beurteilung der einzelnen aus der alten oder der mittelalterlichen Kirche überkommenen Formen des gottesdienstlichen Lebens nur die geschichtliche Erkenntnis ihrer Entstehung und ursprünglichen Bedeutung der Mafsstab ist für die Frage, ob

[3]) Prakt. Th. S. 27. Kurze Darstellung des theolog. Stud. Abschn. III Nr. 1.

[4]) Man denke nur an die Streitigkeiten über die Spendeformel im Abendmahl und an den Streit über das Apostolikum in der preufsischen Landeskirche.

sie im evangelischen Gottesdienst eine Berechtigung behalten oder ob sie zu beseitigen sind. Vielfach hat sich die Bedeutung der liturgischen Formen der Kirche im Laufe der Zeiten gewandelt, sowohl im römischen, wie im evangelischen Sinne. Nur müssen dann auch wirklich die betr. Stücke noch der angemessene Ausdruck für die veränderte Betrachtungsweise sein, da alle liturgischen Ordnungen nach dem Prinzip der Wahrhaftigkeit allein verwendet werden dürfen.[5])

§ 3. Die Gestaltung der Liturgik.

Nach dem oben (S. 9 f.) entwickelten wird der erste Teil (der erste Band dieses Lehrbuchs) die Lehre vom Gemeindegottesdienst, die Liturgik im eigentlichen Sinne des Wortes, enthalten. Der erste Hauptabschnitt dieses Teils mufs prinzipieller Art sein. Er wird die Entstehung, die Berechtigung und das Wesen des öffentlichen Gemeindegottesdienstes von evangelischen Gesichtspunkten aus zu begründen haben.

Daran wird sich als zweiter Hauptabschnitt die geschichtliche Entwickelung des Gemeindegottesdienstes schliessen.

Da das Inslebentreten des Gemeindegottesdienstes durch die beiden Kategorieen des Raumes und der Zeit bedingt ist, so werden zunächst der gottesdienstliche Raum und die gottesdienstliche Zeit als die Voraussetzungen für die Gestaltung des Gemeindegottesdienstes zur Erörterung kommen.

Der gottesdienstliche Raum umfafst die geschichtliche Entwickelung des Kirchenbaus, woran sich das auf die einzelnen Teile und die Geräte des gottesdienstlichen Raumes bezügliche notwendig anfügt.

Die gottesdienstliche Zeit enthält der Reihe nach die Geschichte des Sonntags als Kultustags, die gottesdienstliche Gestaltung der Woche und des Jahres (Kirchenjahr).

Die eigentliche Geschichte des Gottesdienstes wird sodann seine Gestaltung als organisches Ganzes, wie die Ent-

[5]) Auf dogmatischem Gebiete haben z. B. die Worte des Apostolikums (vergl. z. B. die communio sanctorum) eine ganz andere Bedeutung auf katholischem wie auf evangelischem Boden, denn das „credo“ Roms und der mittelalterlichen Kirche ist ein absolut anderes als das „ich glaube“ der Evangelischen. Auf dem Gebiete der Liturgik hat Luther manche Stücke mit anderer Deutung beibehalten (z. B. anfangs auch die Elevation der Elemente im Abendmahl).

wickelung seiner einzelnen Teile umfassen. Da die evangelische, insbesondere lutherische Gottesdienstordnung thatsächlich nicht eine selbständige Neuschöpfung aus evangelischen Principien, sondern nur eine Reform des geschichtlich erwachsenen Gottesdienstes der römischen Messe ist, so mufs ein Lehrbuch für evangelische Theologen ebenfalls eine möglichst eingehende Entwickelung des christlichen Gottesdienstes bis zur Reformation enthalten.

Der dritte Hauptabschnitt wird dann eine kritische Verbindung des ersten und zweiten Hauptteils enthalten. Die gegenwärtige Gestaltung des Gottesdienstes wird prinzipiell nach dem Wesen des evangelischen Gottesdienstes zu beurteilen und an dem geschichtlichen Ertrag zu orientieren sein. Es wird die bestehende Form des Gottesdienstes als ein mit Pietät zu wahrendes Erbe einer geschichtlichen Entwickelung betrachtet werden, da Gottesdienstordnungen niemals aus blofsen Prinzipien erwachsen. Es werden aber sowohl die Gesamtgestaltung wie die einzelnen Teile des Gottesdienstes der Kritik nach evangelischen Grundsätzen unterliegen und sowohl die unerläfslichen Forderungen, wie die etwaigen Wünsche für eine weitere gesunde Entwickelung aufgestellt werden, wobei geschichtliche Rückblicke und Ergänzungen im einzelnen nicht ausgegeschlossen bleiben können.[1])

Der zweite Teil (der zweite Band des Lehrbuchs) wird nach gleichen Grundsätzen die einzelnen kasuellen Handlungen in ihrer agendarischen Folge behandeln (s. o. S. 10).

[1]) Um den Gang der Entwickelung nicht zu unterbrechen, werden die Desiderien der Gegenwart in Bezug auf den gottesdienstlichen Raum und die gottesdienstliche Zeit gleich den betreffenden geschichtlichen Abschnitten angereiht.

Erster Teil.

Die Lehre vom Gemeindegottesdienste (Kultus).

Erster Teil.

Die Lehre vom Gemeindegottesdienste (Kultus).

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

Der evangelische Gemeindegottesdienst nach seiner Entstehung und seinem Wesen.

§ 4. Die Aufhebung des geordneten Kultus durch das Christentum.

1. Da Religion und Kultus in innerster Beziehung zu einander stehen und letzterer durch die Eigenart der ersteren bedingt ist, so tritt uns in den verschiedenen Kulten eine Äufserung der verschiedenen Religionen entgegen, in der jedesmal das besondere Wesen der betreffenden Religion als Religion einer Gemeinschaft in die Erscheinung tritt.

Indessen würde es voreilig sein, aus dieser geschichtlichen Thatsache sofort den Schlufs zu ziehen, dafs, wie jedwede Religion, so auch das Christentum, in einem gemeinsamen, alle christlichen Bekenner umfassenden, bestimmt ausgeprägten Kultus zur Erscheinung kommen müsse.[1])

Der Kultus aller vorchristlichen Religionen ist nicht nur in seiner Gestaltung, sondern auch in seiner Entstehung so sehr mit

[1]) So z. B. Hüffell „Wesen u. Beruf etc." 2, S. 132: „Es ergiebt sich von selbst, dafs es keine Religion ohne Kultus geben kann; denn das Wesen der Religion ist ja nur eben dieses, dafs sie keine blofse Doktrin, sondern eine mit Veneration und Adoration verbundene Gestaltung der Frömmigkeit sein soll."

der Eigenart derselben verbunden, daſs vielmehr die Frage aufzuwerfen ist, ob etwa gerade die Unvollkommenheit dieser Religionen im Unterschied von dem Christentum nicht nur die Form, sondern überhaupt das Dasein solches Gottesdienstes bedinge, ob nicht die Religion im höchsten Sinne, die christliche Religion, die Äuſserung im öffentlichen Kultus ausschlieſse, oder wenigstens je mehr und mehr überflüssig mache.[2])

Es hat darum etwas bedenkliches und führt irre, wenn man zuerst von dem allgemeinen Begriff des Kultus ausgeht, ihn aus dem allgemeinen Begriff der Religion begründet, um sodann aus dem Begriff des Kultus als solchen Begriff und Wesen des christlichen Kultus zu gewinnen. Das ist Sache der Religionsphilosophie und der vergleichenden Religionswissenschaft, aber nicht Aufgabe der christlichen Theologie, die von der Offenbarung Gottes in Christo ausgeht und allein von hier aus die Folgerungen zieht.[3])

[2]) Wenn Christus (Joh. 4, 21 ff.) den Kultus auf Garizim und Jerusalem im neuen Bunde als aufgehoben erklärt und im Gegensatz zu solchen geordneten Kulten, die an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten sich vollziehen, auf die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit hinweist, wenn Stephanus (Act. 7, 48) und Paulus (Act. 17, 24 f.) erklären: „Gott wohnet nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Seiner wird auch nicht von Menschenhänden gepfleget, als der jemands bedürfe“, — so sind mit solchen Worten prinzipiell alle bestehenden Kulte aufgehoben. Es würde voreilig sein, sofort eine neue Form des Kultus für das Christentum zu fordern, wenn thatsächlich alle die Ordnungen, die in den Kulten der früheren Religionen vorhanden sind, durch Christus ihre Endschaft erlangt haben, weil die Bedürfnisse, die sie ins Leben gerufen haben, in Christo zu Bestand und Wesen gekommen sind.

[3]) Den angegebenen unrichtigen Weg schlagen ein: Schleiermacher, Hüffell, Gaupp, Henke, besonders Bassermann (Geistl. Beredsamkeit S. 123): „Gemäſs den Grundsätzen wissenschaftlichen Erkennens kann der christl. Kultus in seiner specifischen Eigentümlichkeit nur verstanden werden aus der Erkenntnis des Kultus im allgemeinen.“ Dennoch giebt B. im folgenden selbst zu: „Keiner, der innerlich in einer bestimmten Religionsgemeinschaft steht, kann sich von dem Einflusse dieser seiner geschichtlich-religiösen Bedingtheit emanzipieren und etwa auf den Standpunkt einer historisch überwundenen Religionsstufe zurückversetzen oder auch sich einen solchen zurechtmachen, welcher von aller und jeder historisch-religiösen Bestimmtheit frei und schlechthin voraussetzungslos wäre. So können wir denn allerdings, obwohl von dem Kultus im allgemeinen handelnd, denselben nur betrachten von dem Standpunkte derjenigen Anschauung aus, welche im Christentum wurzelt und ebenso sehr eine bestimmte Ansicht von dem Menschen und der Welt in ihrem Verhältnis zu Gott wie von letzterem selbst involviert.“ Vgl. auch derselbe: ZPrTh. 1886 S. 104. Anders Th. Harnack, Pr. Th. 1 S. 242:

2. Das Bedenkliche solcher Entwickelung des christlichen Kultus aus dem allgemeinen allen Religionen zu Grunde liegenden Begriff des Kultus tritt sofort zu tage, wenn man sich die Bedeutung der aufserchristlichen Kulte vergegenwärtigt, die uns schon in den Namen: „Kultus", „Gottesdienst" entgegentritt.

Cultus dei (verbal: colere deum) bezeichnet ein Wirken des Menschen, wodurch das Objekt des Kultus, nämlich Gott, wesentlich beeinflufst werden soll; er bezweckt eine Einwirkung auf Gott im Handeln, wodurch etwas bei Gott erreicht werden soll, was bisher noch nicht vorhanden ist.[4])

Dieses Bewirkenwollen ist ja natürlich ethisch, nicht wie bei anderen Objekten des colere naturalistisch, verstanden. Hier aber tritt gerade das Charakteristische des heidnischen Kultus im Gegensatz zu dem christlichen uns entgegen. Zwar liegt dieser Gegensatz nicht in dem Begriff der Einwirkung auf Gott an und für sich. Denn in dem Stande der Erlösung steht das Kind Gottes dem Vater gegenüber, und wenn das Gebet nicht blofs eine im Menschen selbst begründete psychologische Rückwirkung äufsern soll, sondern wirklich der Erhörung von seiten Gottes gewifs ist, und darum

„Den religionsphilosophischen (Weg) können wir nicht ohne weiteres einschlagen, weil wir nicht einen allgemeinen Begriff des Kultus aufstellen können, um aus ihm a priori den christlichen herzuleiten." Ebenso Gottschick (ThLZ. 1886 S. 134): „Es ist ein methodischer Fehler, wenn bei der Bestimmung des Wesens von Kultus und Frömmigkeit zunächst ein in sich selbst abgeschlossener Idealbegriff beider Gröfsen aufgestellt wird, aus dem schon definitive Folgerungen gezogen werden und zu dem dann die Merkmale des Christlichen und Protestantischen nur vermehrend hinzutreten". Vgl. auch v. Zezschwitz, Pr. Th. § 198, S. 247. Wilhelmi, ZkWkL. 1886, S. 269.

[4]) „Cultus" bezeichnet, 1. die geordnete, zu bestimmter Zeit regelmäfsig wiederkehrende Bearbeitung und Pflege (vor allem des Ackers), die planmäfsige Beschäftigung mit einer Sache (cultus litterarum, artium, virtutum etc.), 2. die nach einer inneren Absicht auf das Äufsere ordnend einwirkende Pflege (in Kleidung, Schmuck, Putz). Wenn Gott das Objekt des Kultus ist, so ist „cultus dei" die „geordnete, periodisch wiederkehrende Bezeugung oder Bethätigung des Verhältnisses zu Gott und zugleich eine auch die äufsere Erscheinung gestaltende Thätigkeit", welche auf Gott einwirken, ihn sich geneigt machen will, um etwas von ihm zu erlangen (Henke, Lit. und Hom. S. 34). Cic. de nat. deor. I Kap. 2: „Sin dii neque possunt nos juvare neque volunt, nec omnino curant, nec quid agamus animadvertunt, nec est, quod ab iis ad hominum vitam permanare possit: quid est, quod ullos diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus?" Cicero unterscheidet colere als das in die Erscheinung tretende von dem innerlichen venerari (l. c. II, 18).

auch in der Form des Bittgebets an Gott gerichtet nicht unwahr sein soll, so setzt das aus diesem Wechselverhältnis von Kind und Vater erwachsende Gebetsleben auch eine rein ethische Wirkung auf Gott voraus. Gott ist nicht nur das starre Absolute, sondern der lebendige Gott, der Vater seiner Kinder, der Gebete erhört.[5])

Das Charakteristische der in den heidnischen Religionen erstrebten Einwirkung auf Gott (cultus dei), die wir mit dem Namen „theurgisch" zu bezeichnen pflegen, liegt vielmehr darin, dafs die Einwirkung auf Gott durch dargebrachte ihm wohlgefällige Leistungen sich vollzieht, wodurch seine Gesinnung gegen den Kolenten gewandelt und er zu den erhofften Gegenleistungen bestimmt wird. Das kann eine „willkürliche Einwirkung auf Gott" sein, „die Benutzung seiner Allmachtskräfte zu selbstischen Zwecken, zu solchen, die nicht eingefügt sind in den Zweck, das Reich Gottes."[6])

Indessen würde es falsch sein, die gesamten heidnischen Kultusakte nur unter diesem irdisch selbstsüchtigen Gesichtspunkt zu betrachten. Diese genannte Tendenz des Kolenten ist durchaus unfromm, sie stellt die Macht Gottes in den Dienst der eigenen irdisch gesinnten Persönlichkeit als Mittel zum Zwecke. Wenn in den heidnischen Religionsübungen thatsächlich diese Gesinnung zur Erscheinung kommt, so verbirgt die gleiche Gesinnung sich nur zu oft auch unter den christlichen Kultusformen, indem das Gebet, der Kirchenbesuch u. dergl. als Leistungen vor Gott angesehen werden, die das Wohlgefallen Gottes erwecken und Gott

---

[5]) Bassermann (a. a. O. S. 125) hat mit Berufung auf Matth. 6, 8 die Auffassung, dafs von seiten des Menschen irgend welche Einwirkung auf Gott ausgeübt werden könnte, zurückgewiesen, weil „einer so absolut gefafsten Gottheit gegenüber die Welt nur als ‚schlechthin abhängig' d. h. mit keiner ihrer endlichen Kräfte auf jene einwirkend gedacht werden kann," und hat jeden solchen Gedanken als heidnisch „theurgisch" abgelehnt. Für Stellen, wie Luk. 11, 5ff., 18, 1—8, kann er allerdings die Beweiskraft nach obengenannter Richtung nicht ablehnen, hat aber gegen dieselben exegetisch-historische Bedenken, die aber doch wohl im Grunde mehr dogmatischer Art sind. Vgl. Bassermanns Rechtfertigung seiner Auffassung in ZPrTh. 1888, S. 107 ff., bes. S. 112 ff. Dafs allerdings nicht jedes Gebet die von dem Menschen beabsichtigte Einwirkung und Wirkung hat, ist zweifellos (das würde eben theurgisch sein); jedoch das Gebet des Kindes Gottes als solches ist nie ohne Wirkung, aber es ist auch, eben weil das Kind Gottes den Vater auf Grund des vorhandenen Kindesverhältnisses bittet, nicht „theurgisch".

[6]) So definiert Wilhelmi einseitig gegen Bassermann den Begriff des „Theurgischen" ZkWkL. 1886, S. 270.

zu Gegenleistungen für Wünsche des irdischen fleischlichen Sinnes veranlassen sollen.

Man darf aber nicht von ihren Zerrbildern aus das Wesen einer Sache beurteilen. In den heidnischen Kulten gilt es darum auch neben diesen unfrommen theurgischen Erscheinungen den wahrhaft frommen Drang recht zu verstehen, auf die Gottheit durch Opfer und Gebetsdienst bestimmend einzuwirken und die Gesinnung Gottes durch den Kultusdienst zu wandeln. Der heidnische Kultus will die Versöhnung und die Gemeinschaft mit Gott bewirken. Er will damit von seiten der Menschen etwas schaffen, was noch nicht vorhanden ist. Aus tief innerlichem, wahrhaft frommem Bedürfnis geboren, will er ins Leben rufen, was er doch nicht schaffen kann; er wird zu einem äufseren theurgischen Werk ohne innere Kraft. Es tritt uns darum nicht erst in der Gestaltung, sondern bereits im Entstehen des heidnischen Kultus die unvollkommene Stufe der Religion selbst entgegen. Was der heidnische Kultus, soweit er aus frommer Gesinnung geboren ist, erstrebt, das ist im Christentum von Gott durch Christus geschenkt — die Versöhnung und die Gemeinschaft mit Gott als unserem Vater. Damit ist aber der heidnische Kultus als solcher aufgehoben, denn das Opfer ist überflüssig gemacht durch Christus, der das Opfer ein- für allemal vollbracht hat Das Christentum kann also gar nicht den Kultus von heidnischem Boden übernehmen und ihn reinigen oder etwa mit neuem Inhalt füllen, denn in Christo ist die Erfüllung dessen gegeben, was der Kultus der Heiden, soweit er wahrhaft fromm war, zu bewirken suchte. Das Christentum ist also die Aufhebung des heidnischen Kultus überhaupt.

3. Aber auch der Kultus der jüdischen Religion trägt nicht nur in seiner Gestaltung, sondern auch in seinem Ursprung die besondere Eigenart der niederen Religionsstufe an sich. Der Kultus des alten Testaments ist auf göttlicher Autorität ruhende gesetzliche Leistung. Das alttestamentliche Wort עֲבֹדָה, das die Arbeit eines Knechtes bezeichnet, ist zugleich die Bezeichnung der alttestamentlichen Kultusakte, als Erfüllung der von Gott selbst angeordneten Vorschriften.[7])

[7]) עֲבֹדָה wird gebraucht für die levitischen Verrichtungen in der Stiftshütte (Num 4, 23. 35. Exod. 30, 16), für den Tempeldienst (1. Chron. 9, 13. 28, 14), auch von einzelnen gottesdienstlichen Akten z. B. von der eingesetzten Passahfeier (Exod. 12, 25. 26. 13, 5).

Der jüdische Gottesdienst reiht sich den gesetzlichen Vorschriften ein, die dem Volke gegeben sind, oder vielmehr, alle gesetzlichen Vorschriften innerhalb der gesamten Theokratie sind Dienstleistungen Gotte gegenüber, so dafs die eigentlich kultischen Akte sich nicht wesentlich von den übrigen gesetzlichen Ordnungen unterscheiden, die vielmehr alle zu gottesdienstlichen Akten werden. An die Erfüllung der Leistung ist der Lohn gebunden. Die griechischen Worte für עֲבֹדָה sind *θρησκεία*, worin sich die eifrige ehrfurchtsvolle Übung der religiösen Satzung ausspricht, und vor allem *λατρεία*, in dem das Dienstverhältnis als ein Lohnverhältnis zum Ausdruck kommt.[8]) Unser deutsches Wort „Gottesdienst" entspricht dieser Bedeutung, ohne dafs das falsche gesetzliche Wesen darin zum bestimmten Ausdruck gelangt.

4. Der neue Bund steht entschieden im Gegensatz zu den Gottesdiensten als theurgischen Handlungen und als gesetzlichen, operativen Leistungen. Es tritt uns schon bei den Propheten des alten Testaments der Hinweis auf den wahren inneren Gottesdienst, im Gegensatz zu den äufserlichen kultischen Leistungen entgegen. An Stelle der kultischen Opfer wird das geängstete und zerschlagene Herz als das rechte Opfer betont. (Ps. 51, 19.) Im neuen Bunde ist aber der gesamte gesetzliche Opferdienst gefallen, weil in Christo die Wahrheit, das Wesen dessen gekommen ist, von dem der alte Bund nur der „Schatten des Zukünftigen" war. (Kol. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1.)

Trotz der höheren Stellung, die der alttestamentliche Kultus über dem der Heiden oder der Samariter einnimmt, ist doch von Christo ausdrücklich jeder Kultus sowohl auf Garizim als auch in Jerusalem als ein- für allemal gefallen be-

---

8) Nach Plutarch Alex. 2 kommt *θρῆσκος* von *Θρῆσσα* her, weil die bacchischen und orphischen Weiber vorzüglich zu religiöser Schwärmerei und mancherlei Aberglauben geneigt gewesen seien. Nach anderer Ableitung kommt es von *θρέω, τρέω*, „vor frommer Scheu zittern", oder von *θρέομαι* „abergläubische Gebetsformeln murmeln", her (Passow, Griech. Wörterb). *θρῆσκος* und *θρησκεία* hat oft eine üble Nebenbedeutung, die übermäfsige abergläubische Religionsübung bezeichnend. Es ist wohl das einzige Wort, mit welchem ebenso der allgemeine Begriff der Religion im objektiven Sinne wie der Begriff einer verkehrten Religion ausgedrückt werden konnte (Act. 26, 5) s. Cremer W.B. der N.Tlichen Gräc. s. v. *θρῆσκος*. — *Λατρεία* ist von *λάτρον* Lohn, Sold abgeleitet; daher liegt in dem Wort *λατρεία* das Moment des Verdienstlichen. Vgl. Joh. 16, 2.

zeichnet, weil die Anbetung im Geist und in der Wahrheit an die Stelle des äufseren Kultus getreten ist.[9])

Aus alledem geht hervor, dafs der neue Bund prinzipiell jeden Kultus als theurgischen Werkdienst oder gesetzliche Institution, auch soweit beide von frommer Gesinnung getragen sind, verwirft. Im Begriff des vorchristlichen Kultus sind aber diese beiden Momente wesentlich enthalten, das eine in dem heidnischen, das andere im jüdischen Kultus. Damit ist aber der an Stelle des alttestamentlichen gesetzlichen Kultus in der römischen Kirche aufgerichtete gesetzliche Kultus als servitium dei ebenfalls als mit dem neuen Bunde unvereinbar erwiesen.[10])

5. Gegen die römische Auffassung des Kultus als eines verdienstlichen Werkes richtete sich vor allem die Gegnerschaft Luthers.[11])

---

[9]) Wohl kehren auch im neuen Testamente die Namen λατρεία und θρησκεία wieder, aber entweder bezeichnen sie den alttestamentlichen Gottesdienst, (Luk. 2, 37. Act. 7, 7. Röm. 9, 4. Hebr. 8, 5. 10, 2. 13, 10. 9, 9.) oder einen verdienstlichen Werkdienst vor Gott (Joh. 16, 2). Wo sie aber auf den eigentlich neutestamentlichen Boden übertragen sind, sind beide ähnlich, wie wir es bei λειτουργία sahen (S. 4 Anm. 2), gerade prägnant zum alttestamentlichen Gottesdienst in Gegensatz gestellt. Röm. 12, 1 wird die λογικὴ λατρεία nicht als ein gottesdienstlicher bestimmter Einzelakt verstanden, sondern es wird vielmehr das Opfer der eigenen Leiber, der ganzen Persönlichkeit im Gegensatz zum alttestamentlichen Kultus als neutestamentlicher Gottesdienst bezeichnet. θρησκεία wird gebraucht, entweder als Bezeichnung für einen verkehrten unevangelischen Kultus (Kol. 2, 18. Act. 26, 5, vgl. Kol. 2, 23), oder es wird, wie Jak. 1, 27 (ähnlich wie λατρεία Röm. 12, 1) im Gegensatz gegen den gesetzlich geordneten Kultus die Erweisung des gesamten christlichen Lebens als θρησκεία bezeichnet. — Vgl. übrigens zu obiger Entwickelung Rietschel, D. evang. Gottesd. unter dem Gesichtspunkt der Anbetung im Geist u. i. d. Wahrh. Halle 1891.

[10]) Die römische Kirche sieht das Christentum als ein neues Gesetz (nova lex) an, Christum als neuen Gesetzgeber. Der Kultus vollzieht sich als öffentliche, gemeinsame gottesdienstliche Thätigkeit von Haupt und Gliedern nach autoritativ festgestellten Normen. Es besteht die strenge Verpflichtung, an ihm teilzunehmen aus schuldiger Rücksicht auf das gottmenschliche Haupt, das im Interesse der Glieder im Kultus sich opfert. Die Erfüllung dieser Verpflichtung bringt auch ein meritum (wenigstens de congruo) mit sich und ist eines λάτρον, d. h. Lohnes gewifs (Thalhofer 1, SS. 154. 156. 232 ff.). Das Wort Christi Joh. 4, 21 bedeutet nur „die Abrogation der lokalen Kulte mit ihren Nationaltempeln". „Der neue Kultus soll nicht mehr an einzelne Nationen und etliche bevorzugte Orte geknüpft sein, sondern universeller Natur sein und von Angehörigen verschiedener Nationen vollzogen werden" (a. a. O. S. 193).

[11]) Eine Gesamtdarstellung der „Lehre Luthers vom Gottesdienst" ist vom Verfasser gegeben in Halte was du hast 1895, S. 1—14. 65—79. Im folgenden

Wenn an Stelle all der theurgischen und gesetzlichen Opfer das eine Opfer getreten ist, das alle anderen Opfer als vergebliche Mühen ansieht, wenn das, was die Gottesdienste vergeblich erstreben, uns in der Gemeinschaft mit Gott durch Christus, der uns zu Kindern Gottes gemacht hat, gegeben ist, uns, die wir Gott Vater nennen dürfen, so ist an Stelle aller Werke und darum auch an Stelle der kultischen Gottesdienste allein der Glaube getreten, der das geschenkte Heil sich zu eigen macht. Der einzige wahre Gottesdienst ist im Glauben beschlossen.

„Das heifst Gott dienen und ist das der rechte Gottesdienst, dafs man glaube an den, den der Vater gesandt hat, Jesum Christum . . . Aufser des Glaubens nimmt Gott nichts für einen Gottesdienst an . . . . Der ganze Gottesdienst stehet darinnen: Glaube an Christum, den der Vater zu dir gesandt (47, S. 250—259). Vgl. 32, S. 295. 39, S. 186 ff. Opp. lat. VI, p. 250. — Vgl. auch in der Apologie (Rechenb.) 96, 49.

Im ersten Gebot ist insonderheit der rechte Gottesdienst, d. h. eben der rechte Glaube nach Luther geboten. 21, S. 37. 10^2, S. 434. Opp. lat. XIII, p. 148. Der Gedanke, dafs der Glaube ein Gebot Gottes ist, ist bei Luther sehr lebendig, zieht aber das Evangelium durchaus nicht auf den gesetzlichen Boden herab. Es tritt darin vielmehr aus der persönlichen Heilserfahrung Luthers das Bewufstsein hervor, dafs Gott mit dem Befehl, an seine Gnade zu glauben, dem zagenden Gewissen Mut zuspricht, die für den Sünder zu hoch erscheinende Darbietung der Gnade auch für sich anzunehmen. Vgl. L.s Erzählung aus seiner Klosterzeit (Opp. lat. XIX, p. 100), dafs ihn das Wort seines Lehrers: „ipse dominus jussit nos sperare“ so getröstet hat, „ut scirem absolutioni credendum esse“. Dieser „Befehl Gottes“ zum Glauben an das Evangelium tritt uns auch vielfach in der Apologie entgegen, gerade um den Glauben als den rechten Gottesdienst zu erweisen. 69, 49: „Fide vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit“. 70, 60. 103, 107. 133, 224: „Evangelium proprie hoc mandatum est, quod praecipit, ut credamus Deum nobis propitium esse propter Christum“. 158 f., 59. 166, 35. 174, 72. 178, 88. 222, 85.

finden sich die einzelnen Gesichtspunkte unter denen Luther den Gottesdienst auffafst in den einzelnen Abschnitten verteilt. Das kann geschehen, da Luther niemals systematisch auf dialektischem Wege einheitlich verfährt und auch, so oft er die Bedeutung des Gottesdienstes darlegt, stets nur einen Punkt, auf den es ihm in dem betreffenden Falle allein ankommt, mit gröfster Einseitigkeit betont. So gewifs sich Luthers Auffassung vom Gottesdienst zu einer inneren Einheit zusammenfassen läfst, so hat er doch die bei den verschiedensten Anlässen von ihm ausschliefslich hervorgehobenen Auffassungen des Gottesdienstes niemals als sich einander ergänzende und in höherer Einheit zusammenzufassende einzelne Seiten des Ganzen gedacht, sondern stets das jeweilig in Rede stehende Stück allein ins Auge gefafst. Die Einheit derselben beruht nur in ihrem inneren Zusammenhang mit dem Evangelium, auf das alle Aussagen Luthers sich gründen.

6. Die christliche Religion, die einzig und allein den rechten Gottesdienst in dem Glauben sieht, als dem einzigen richtigen Verhältnis des Sünders zu Gott, birgt zunächst die Negation jedwedes Kultus als eines geordneten in sich.

Das Wort Christi von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 24) weist uns im Gegensatz zu jedem äufserlichen Wo des Ortes auf den Geist hin, d. h. auf die vom göttlichen Lebensprinzip bestimmte Innerlichkeit des zu Gott geschaffenen Menschen als die Sphäre, das Element, in dem die Anbetung sich vollzieht, die zu der bisherigen Anbetung, d. h. zu dem bisherigen Gottesdienst in Gegensatz tritt. An Stelle des äufseren Tempels tritt als der Ort der Anbetung des Menschen pneumatische Innerlichkeit, aber allerdings diese Innerlichkeit nicht in ihrer rein kreatürlichen Seinsweise, sondern als der vom Geiste Gottes ergriffene, wiedergeborene Geist des Menschen. Der Mensch wird als Tempel Gottes nicht geboren, er kann sich selbst dazu nicht wandeln, sondern er wird dazu nur durch den Geist von oben, so dafs der Betende, der mit seiner Innerlichkeit anbetet, im Geiste Gottes steht, der selber Geist ist. Dem „Geist ist Gott“ (*πνεῦμα ὁ θεὸς*) entspricht der göttliche Geist im Menschen.[12])

Diese Anbetung im Geist ist bewirkt durch Jesus Christus, der die Wahrheit als das Wesen im Gegensatz zum Schein, als die Erfüllung des Typus ist. Die Anbetung Gottes in Wahrheit ist die Anbetung Gottes in Christo, der die Wahrheit ist, der

---

12) Das *ἐν πνεύματι* steht nicht für *πνευματικῶς*. *πνεῦμα* ist die objektive Sphäre, das Element, in dem die Anbetung sich vollzieht, und steht im Gegensatz zur *σάρξ* (Fleisch). Bei Johannes ist allerdings nicht, wie bei Paulus, *σάρξ* das Prinzip der Sünde, sondern lediglich die irdisch sinnliche, materielle Leiblichkeit im Gegensatz zum Geistigen (6, 63. 8, 15. auch 3, 6), der psychologische Gegensatz von Fleisch und Geist im Menschen. (Cremer, N.Tliche Gräcitat s. v. *σάρξ*. Weifs zu Joh. 4, 23 u. a.) Vgl. das schöne Wort Augustins (Opp. tom III, 2, p. 302, MSL. 35, S. 1519 f.): „Foras ieramus, intro missi sumus . . . . . Intus age totum. Et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum Deo. Templum enim sanctum est, quod estis vos. In templo vis orare, in te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem.“ — Dafs nur der von oben wiedergeborene Mensch aber zu dem *πνεῦμα* der Anbetung gelangt, ist durch Joh. 3 erwiesen. Vgl. dazu und zu dem folgenden: Rietschel, Der evangel. Gottesdienst unter dem Gesichtsp. der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, S. 7 ff.

erst das Wesen, das Leben gebracht hat, auf den der „Schatten“ (Kol. 2, 17, Hebr. 8, 5; 10, 1) der Typus hinweist.[13])

Dadurch wird die Anbetung Gottes zur Anbetung des Vaters. Christus stellt den vollendeten Gottesdienst des neuen Bundes in Gegensatz zu jedwedem heidnischen und jüdischen Gottesdienst. Der Gottesdienst des neuen Bundes ist der Gegensatz zu einer θρησκεία Gottes, d. h. einem Gottesdienst, durch den man auf Gott einwirken will, der Gegensatz auch zu jeder λατρεία, d. h. einem Gottesdienst, der auf λάτρον, auf Lohn hin dient. Er ist die Anbetung des Vaters, der uns in Christo alles geschenkt hat.

7. Diese Anbetung hat darum keinen äufseren Ort. Wo eine Seele als wahrhaftiges Kind Gottes durch Christum das „Abba“ ruft, wo Herzen gemeinsam vor Gottes Herrlichkeit sich beugen, und Jesum als den Herrn bekennen, da wird der Vater im Geist und in der Wahrheit angebetet. Dieser Gottesdienst ist nicht eine einzelne bestimmte Handlung; er umfafst das ganze Leben der Erlösten, die als Kinder Gottes vor dem Vater wandeln. Er ist der „vernünftige Gottesdienst“ (Röm. 12, 1), in dem die Erlösten vermöge der Barmherzigkeit Gottes ihre Leiber, d. h. ihr gesamtes irdisch-sinnliches Wesen und Leben dem Vater als Dankesopfer darbringen, denn die Anbetung ist mit dem Begriff des Opfers auf das Innigste verbunden.

Darum aber tritt durch Christus an die Stelle des äufseren kultischen Gottesdienstes das aus dem Glauben geborene vom Geiste Gottes gewirkte Leben des Christen hienieden, der in Gehorsam gegen Gottes Willen dem Nächsten in Liebe dient und der dies alles in der besondersartigen Stellung, die er nach seinem Beruf in der Welt einnimmt, durch die Kraft des Glaubens vollbringt.

8. Diese Aufhebung jedwedes Kultus durch Christus und die

[13]) Der Gegensatz von ἀλήθεια ist Joh. 4 und anderwärts nicht ψεῦδος Lüge, Heuchelei, so dafs die Anbetung ἐν ἀληθείᾳ eine Anbetung in Aufrichtigkeit und Redlichkeit wäre, wie Th. Harnack (Prakt. Th. 1, S. 252) meint. Auch Juden und Samaritaner konnten aufrichtigen Sinnes Gott anzubeten trachten. Der Gegensatz ist vielmehr σκιά oder τύπος (Olshaufsen, Luthardt, Godet), wie Hebr. 8, 5 von dem alten Bund als ὑπόδειγμα und σκιά, dem Abbild und Schatten des Himmlischen redet. Es ist mit der „Wahrheit“ der Gegensatz von Schein und Wesen, Typus und Erfüllung ausgesprochen. Auch der alte Bund steht im Gegensatz zu der ἀλήθεια (Hebr. 9, 8—10. Joh. 1, 17). Vgl. v. Zezschwitz, Pr. Th. § 200, S. 250.

Ersetzung desselben durch das aus dem Glauben geborene Leben, insbesondere das Berufsleben des Christen hat besonders auch Luther betont.

Wenn zunächst, wie wir sahen, der Glaube als die innerliche rechte Stellung des Erlösten zu Gott der eigentliche, wesentliche Gottesdienst ist im Gegensatz zu den äufseren Gottesdiensten, und Luther auf die Erfüllung des ersten Gebotes, welches den Glauben fordert, zunächst hinweist, so tritt doch das gesamte christliche Leben nach allen seinen Seiten in der Erfüllung auch aller übrigen Gebote als Gottesdienst des neuen Bundes zu dem Glauben als seine unmittelbare Bethätigung hinzu. Mit dem Glauben verbindet sich die Anrufung Gottes im Gebet und das Bekenntnis zu ihm, auf die das zweite Gebot hinweist. Auch das dritte Gebot betrachtet Luther nach diesem Gesichtspunkt durchaus nicht als in Beziehung zu dem geordneten Gottesdienst der Gemeinde stehend, sondern er sieht die Erfüllung desselben darin, dafs Gott allein in uns wirken soll, und wir in Geduld das Kreuz tragen sollen. Glauben, Bekennen und Leiden, das ist nach Luther der Gottesdienst auf Grund der ersten Tafel.

Dieser Gottesdienst des Glaubens gegenüber Gott bethätigt sich aber auch nach Luther im Gehorsam gegen die zweite Gesetzestafel oder durch die Werke der Liebe.

Aber ganz besonders kommt dieser Gottesdienst in der Pflichterfüllung innerhalb des besonderen Berufs, den ein Mensch auf Erden einnimmt, zum rechten Ausdruck.

Die Auslegung der beiden Gesetzestafeln in dem angedeuteten Sinne findet sich bei Luther besonders 10^2, S. 434 f., vergl. auch 9^2, S. 209. 7^2, S. 68 f. Die nähere Ausführung bei Rietschel a. a. O. S. 4 f.

Häufig kehrt der Gedanke, im bestimmten Gegensatz zu den Gottesdiensten des Papsttums, bei Luther wieder, dafs der rechte Gottesdienst im Dienst an dem Nächsten zur Erscheinung kommt. „Liebe Gott und deinen Nächsten (Matth. 22, 34—46). Wie könnte aber Gott seinen Dienst dir näher legen, und wohlfeiler geben, denn also, wenn du deinen Nächsten liebest und ihm alles Gutes thust, das es Gott dafür halten will, als habest du ihm's gethan. Das ist eine wunderliche Lehre, wenn du deinem Nächsten Gutes thust, dafs es ein Gottesdienst sei und sei Gott selbst gethan.“ 3^2, S. 103. „Du aber wisse, dafs Gott dienen ist nichts anders, denn deinem Nächsten dienen und mit Liebe wohlthun, es sei Kind, Weib, Knecht, Feind, Freund, ohne allen Unterschied, wer dein bedarf an Leib und Seele und wo du helfen kannst, leiblich und geistlich, das ist Gottesdienst und gute Werke.“ 10^2, S. 109. Vgl. auch 18, S. 219. (Rietschel a. a. O. S. 5.)

Von selbst reihen sich hieran die vielen Stellen, in denen nach Luther

die Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens, der „besondere Beruf des Menschen“ zur Erscheinung kommt. Luther sieht im Gegensatz zu den „geistlichen, höheren“ Werken, welche der Priester oder der Mönch vollbringt, all das als gottesdienstlichen Erweis an, was nach der besonderen Stellung, die der einzelne Christ in der Welt einnimmt, nach Alter, Geschlecht, Stand, Amt u. s. w. ihm sonderlich befohlen ist. Nicht als äufserlich geleistetes Werk steht dieses Gebiet unter dem Gesichtspunkt des Gottesdienstes, sondern es wird als eine Bethätigung des Glaubens, der vor Gottes Angesicht seine Pflicht thut, und der Liebe, die dem Nächsten sich willfährig erweist, zum rechten Gottesdienste und reiht sich so der Erfüllung der beiden Gesetzestafeln ein.

„Wenn eine arme Dienstmagd das Haus kehret und thut solches im Glauben an Christum, so thut sie ein besser Werk, und gröfseren Gottesdienst, denn Antonius in der Wüsten gethan hat. Denn Christus spricht hier: es sei kein höher Gebot, denn dafs man Gott und seinen Nächsten liebe. Darum ist auch kein höher Werk, denn das man Gott mit dem Nächsten zu Liebe thut ... Darum wirds am jüngsten Tage so zugehen, dafs manche Dienstmagd, die nicht gewufst hat, ob sie ihr Lebenlang etwas Gutes gethan habe, wird fürgezogen werden einem Carthäuser, der den Schein hat grofser Heiligkeit und doch weder Gott noch seinen Nächsten geliebet hat. Da wird Gott ein solches Urteil fällen und sprechen: Diese Dienstmagd hat nach Laut meines Befehls ihrer Frauen gedienet, des Hauses gewartet etc. Weil sie solches im Glauben gethan hat, so ist sie selig.“ 6^2, 106—109. Diese selben Gedanken und ähnliche Beispiele finden sich unzählige Male in den Schriften Luthers, besonders auch in seiner Hauspostille, die ja für seine Hausgenossen und das Gesinde bestimmt war. (1^2, SS. 91. 162 f. 200. 257 f. — 2^2, SS. 427—429. 432. 442. — 4^2, SS. 147, 246. 249. 295 f. 336. — 5^2, S. 342 f. — 6^2, S. 33—38. 85 f. — 9^2, SS. 209 f. 281. — 10^2, SS. 26. 247—250. — 19, SS. 352—357. — 36, S. 97.) Vgl. auch das charakteristische Urteil über die Witwe Hanna (Luk. 2) 10^2, S. 289 ff. Rietschel a. a. O. S. 6 f.

Je schärfer wir zunächst die Aufhebung jedwedes äufseren Kultus als im Wesen des Christentums liegend betonen, um so sicherer werden wir zu der rechten Begründung eines äufseren evangelischen Gemeindegottesdienstes gelangen.

§ 5. Die Begründung des christlichen Kultus als Erziehungsmittel.

1. Ist der kultische Gottesdienst für den durch den lebendigen Glauben an Christum Erlösten zunächst aufgehoben, so würde sich die Frage erheben, ob nicht die Einrichtung eines geordneten Gottesdienstes aus dem Gesichtspunkte als notwendig sich ergiebt, dafs dieser Glaube nicht von selbst erwächst, sondern dafs die durch Christus Erlösten zu diesem Glauben erst erzogen werden müssen, und dafs darum die Entstehung und Pflege eines öffentlichen

Gemeindegottesdienstes von diesem erzieherischen Gesichtspunkte aus zu rechtfertigen, ja ausdrücklich zu fordern ist. Der öffentliche Gottesdienst in der Christenheit würde dann eine rein pädagogische, katechetische Einrichtung sein und seine Gestaltung nach diesen Gesichtspunkten bestimmt werden müssen. Diese Auffassung des öffentlichen Gottesdienstes hat Luther besonders in den ersten Zeiten sehr energisch geltend gemacht.

Luthers Anschauungen über die katechetische und pädagogische Bedeutung des Gottesdienstes sind in kurzen Zügen folgende: Wenn der seines Heiles gewisse Glaube und das aus dem Glauben erwachsende gesamte Leben des Christen der wahre neutestamentliche Gottesdienst ist, der an Stelle jedes heidnischen und jüdischen Kultus tritt, so fordert doch der Dienst der Liebe für die Nächsten, daſs wir dieselben zur Erkenntnis des Heils und zum Glauben führen. Das Bekenntnis des Namens Christi seitens des Glaubens führt darum notwendig zu der Verkündigung des Namens Christi für den „Haufen". Das ist zunächst noch gar nicht ein öffentlicher Gemeindegottesdienst, noch nicht die „Predigt" im engeren Sinn des Worts, die durch den Diener am Wort geschieht. Zunächst ist es vielmehr der Hausvater, ist es jeder, dem durch die natürlichen geordneten Verhältnisse, eben nach dem besonderen Beruf, den Luther so entschieden betont, Seelen anvertraut sind. (2², S. 463. 1², S. 16.)

Der öffentliche Gemeindegottesdienst hat sich darnach aus dem erziehenden Hausgottesdienst entwickelt. Vergl. die Vorrede zu seiner Hauspostille in der Dietrichschen Ausgabe (1², S. 7): „Solche Weise zu predigen haben die Patriarchen in ihren Häusern gehabt, bei ihrem Gesinde . . . . Dahin mit der Zeit auch zugeschlagen die Nachbarn und umliegenden Leute und Städte . . . . Da hat er müssen nicht stumm sein, sondern, als ein Pfarrherr und Prediger, ihnen etwas sagen und sie lehren aus den Verheifsungen, so ihnen Gott gegeben hat. Und sind also die Nachbarn auch dazu gekommen; damit ist aus der Hauspredigt eine Pfarrherrnpredigt geworden. Wie wir auch sehen aus der Apostelgeschichte und Matth. 10. Christus also befiehlet, daſs der Apostel Predigt auch erstlich in den Häusern geschehen, und also die Nachbarn dazu gekommen, endlich mit ganzen Städten und Ländern".

Der öffentliche Gottesdienst ist unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ein erweiterter Hausgottesdienst, welcher den Zweck der Belehrung und Erziehung hat. Der öffentliche Gottesdienst hat pädagogische Bedeutung, er ist für die Unvollkommenen als Erziehungsmittel nötig. Durch den Gottesdienst sollen wirkliche Christen erzogen werden, damit sie dadurch Gottes Wort lernen. Hierin ist nach Luther auch die Notwendigkeit des Sonntags und der christlichen Feste begründet (s. unten § 18).

Besonders tritt dieser Gedanke bei Luther auch in seiner liturgischen Hauptschrift, in der er die konkrete Gestaltung des Gottesdienstes ins Auge faſst, der „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" 1526 hervor. Zwar hat er auch für die bewuſsten Christen die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst vorausgesetzt. Aber diese Teilnahme ist doch nicht begründet durch

das, was sie zu Christen macht, sondern im Gegenteil durch das, was ihnen am wahren Christentume noch fehlt. „Wir stellen solche Ordnungen gar nicht um derer willen, die bereits Christen sind. Denn die bedürfen der Dinge keins, um welcher willen man auch nicht lebt; sondern sie leben um unsertwillen, die wir noch nicht Christen sind, dafs sie uns zu Christen machen, sie haben ihren Gottesdienst im Geist. Aber um derer willen mufs man solche Ordnungen haben, die noch Christen sollen werden oder stärker werden, gleichwie ein Christ der Taufe, des Worts und Sakraments nicht bedarf, als ein Christ, denn er hats schon alles, sondern als ein Sünder. Allermeist aber geschiehts um der Einfältigen und des jungen Volks willen, welches soll und mufs täglich in der Schrift und Gottes Wort geübt und erzogen werden, dafs sie der Schrift gewohnt, geschickt, läuftig und kundig darinnen werden, ihren Glauben zu vertreten, und andere mit der Zeit zu lehren und das Reich Christi helfen mehren. Um solcher willen mufs man lesen, singen, predigen, schreiben und dichten, und wo es hülflich und förderlich dazu wäre, wollt ich lassen mit allen Glocken dazu läuten, und mit allen Orgeln pfeifen, und alles klingen lassen, was klingen könnte." (22, S. 228 f.) Vgl. auch Opp. exeget. XIII, p. 220.

Dieser Gottesdienst hat durchaus missionierenden Charakter. Luther stellt ihn ausdrücklich in Gegensatz zu Versammlungen der Gemeinde mit Missionsgottesdiensten zusammen. „Darunter viel sind, die noch nicht glauben oder Christen sind, sondern der mehrere Teil da stehet und gaffet, dafs sie auch etwas neues sehen: Gerade als wenn wir mitten unter den Türken oder Heiden auf einem freien Platz oder Feld Gottesdienst hielten, denn hier ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung." (22, S. 230.)

Dieser katechetisch-pädagogische Zweck des Gottesdienstes bewirkt es, dafs Luther neben dem in deutscher Sprache sich vollziehenden Gottesdienst, wie er ihn 1526 in seiner „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" gestaltet, und wie er an den Sonntagen für den „Haufen" gefeiert werden soll, auch noch für die Wochentage den lateinischen Gottesdienst beibehalten wissen will, wie er ihn ebenfalls in Anlehnung an die Messe drei Jahre früher (1523) in der Schrift „Formula missae" (Opp. var. arg. XII, p. 1 ff.) geordnet hatte, der, aufser der Predigt, in lateinischer Sprache, wie in der Messe, sich vollzog. Tritt für den „Haufen", das Volk, an den Sonntagen nunmehr der Gottesdienst in deutscher Sprache ein, so sollen die Wochengottesdienste wie bisher in lateinischer Sprache für die Jugend bleiben. „Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar wegkommen; denn es ist mir alles um die Jugend zu thun. Und wenn ich's vermöchte, und die griechische und ebräische Sprache wäre uns so gemein, als die lateinische und hätte so viel feine Musica und Gesangs als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vier Sprachen, Deutsch, Lateinisch, Griechisch und Ebräisch Messe halten, singen und lesen." Es wird dadurch der Gottesdienst zum pädagogischen Mittel, die Jugend in gelehrten Sprachen zu üben und dadurch solche zu erziehen, die da könnten Christum auch in fremder Sprache bei anderen Leuten verkündigen. (22, S. 229 f.) Vgl. Rietschel a. a. O. S. 8 ff.

Auch Melanchthon betont oft in sehr bestimmten Worten den pädagogischen Zweck des Gemeindegottesdienstes. Er sieht in ihm, wie in allen geordneten Ceremonieen, eine rein gesetzliche, von den kirchlichen Oberen geordnete Einrichtung. Wie die Schule zum Unterricht der Jugend, so sind die Gottesdienste geordnet, „um das gemeine unverständige Volk“ zum Anhören dessen zu bringen, was zur Seligkeit gehört. Wir „sollen des gemeinen Volkes Schwachheit nachgeben und solche Ceremonieen dulden, dieweil ihrer das Volk dermafsen gewohnt ist“. Die Vollkommenen sind frei davon, weil sie der Erziehung nicht mehr bedürfen. Aber um Vorbilder für andere zu sein, sind auch sie zum Besuch des Gottesdienstes verpflichtet.[1])

Je mehr die Orthodoxie das Wesen des Christentums in die reine Lehre legte und sie als die Quellen des christlichen Lebens betrachtete, um so mehr wurde auch hier der Gottesdienst als Belehrungsanstalt für die Unreifen betont.

Der Pietismus und besonders der Methodismus sah den Gottesdienst als Mittel der Erweckung und der Bekehrung an. Die Bekehrten bedürfen dann des Gottesdienstes nicht mehr und ihre Teilnahme an demselben ist dann nur durch die Pflicht bedingt, als Helfer zur Seite zu stehen, damit die Erweckung auch zur wirklichen Bekehrung führt, was sich in den methodistischen Gottesdiensten besonders einen Ausdruck giebt.

Der Rationalismus und Supranaturalismus, die beide wiederum das Wesen des Christentums in die Lehre setzen, legen den ganzen Schwerpunkt des Gottesdienstes in die belehrende Predigt. Alles was die Liturgie des Gottesdienstes umfafst, wurde mifsachtet und beseitigt. — Der Gottesdienst als Belehrungsinstitut durch das Mittel der Rede erscheint heutigen Tages am ausgeprägtesten in den freireligiösen Versammlungen, in denen sich alle um den „Sprecher“ scharen.[2])

[1]) Corp. Ref. I, p. 718 sq. IV, p. 543. XXIV, p. 263. Vgl. Jakoby, Lit. der Reformatoren 2, S. 1 ff.

[2]) Theoretisch ist dieser Standpunkt noch in unserem Jahrhundert von Ebrard vertreten. Während das christliche Leben das zur Darstellung bringt, was bereits geheiligt ist, hat die Kirche und im besondern Mafse der Kultus nach Ebrard den rein teleologischen Zweck nach der Heiligung des noch Unheiligen, nach Erzeugung des dem christlichen Leben noch mangelnden, insbesondere Ermöglichung des inneren Herzensglaubens zu streben. Ebrard, Versuch einer Liturgik § 9. 13. Vorlesungen über Prakt. Th. § 41. 42. — Derselbe Gedanke tritt auch

2. Nach dieser Auffassung des Gottesdienstes ist der christliche Kultus so wenig der Ausdruck eines vorhandenen innerlichen Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit, dafs vielmehr der äufsere Gottesdienst nur eine geordnete Einrichtung ist, die den Zweck hat, den inneren Gottesdienst erst zu erzeugen und in demselben Mafse, als dieser Zweck erreicht wird, sich selbst entbehrlich zu machen. Einen Gottesdienst der gläubigen Gemeinde erreichen wir auf diesem Wege nicht, sondern nur Versammlungen, die entweder unter Ungläubigen zur Erweckung derselben missionieren oder die im Glauben noch unvollkommenen zu vollkommenen Christen erziehen. Der Name „Gemeindegottesdienst" kann auf derartige Versammlungen nicht angewendet werden, da ja die Gemeinde eben noch nicht in ihm vorhanden ist. Je reifer ein Christ wird, desto weniger hat er im Gottesdienst eine Heimstätte und mufs sich innerlich von ihm loslösen, wie ein Schüler mit der erlangten Reife der Schule innerlich und äufserlich entwächst. Kein wahrhafter Christ wird sich aus freudigem inneren Trieb an solchem Gottesdienst beteiligen. „Das gute Beispiel" für die Zurückgebliebenen ist kein lebendiges Bindeglied der im Gottesdienst versammelten Gemeinde. Noch weniger aber wird der innere Trieb in der ungläubigen Masse vorhanden sein. So bleibt nichts übrig, als dafs der Kirchenbesuch gesetzlich von dem Kirchenregiment gefordert wird. Daher stammen die kirchenpolizeilichen Verordnungen, welche den Kirchenbesuch erzwingen sollen und die Versäumnis mit Strafe belegen.[3])

---

hervor, wenn die Predigt nur als „an den natürlichen Menschen in seiner Blindheit und Sündigkeit" sich richtend gefordert wird. So Stier, Keryktik § 2, S. 5.

[3]) Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Kultus S. 51: „Wo nur irgend von einem Äufsern als dem ersten ausgegangen wird, damit hierdurch ein Inneres sich erfasse, da entsteht immer nur ein Formelles, Gesetzliches. Das Gesetzliche aber ist der Tod des freien Geistes und der heiteren, ungestörten Entfaltung. Überall also, wo von dem Kultus ausgegangen wird, um Religion hervorzubringen, entsteht dieser Tod des innern, freien Lebens, ein Rückfall des lebendigen Geistes des Christentums in die Bande unchristlicher Gesetzlichkeit und Willkür . . . . . Der Kultus, welcher seine Bestimmung nur darin fände, die Religion hervorzurufen, wäre ein Schlufssatz, welcher den Prämissen vorausginge; er wäre eine Spielerei oder ein Werkzeug der Tyrannei in den Händen von Priestern, nicht die heilige, unvergängliche Erscheinung des Heiligsten selbst. So lange der Kultus das Streben hat, das fromme Leben erst zu erzeugen, so lange lebt in den edelsten Gemütern immer eine heimliche oder laut gewordene Abneigung gegen alle äufseren Arten der Verehrung, in der sie nur Mechanismus, Grimasse oder Beschränktheit des Sinnes erblicken."

Der Kultus würde innerhalb der Christenheit aus dem Gegensatz von Geförderten und Zurückgebliebenen hervorgehen. Folgerichtig müfsten dann die besonders Geförderten die Leiter des Gottesdienstes sein und es würde, wie im katholischen Kultus der Gegensatz von Klerus und Laien erscheint, so hier der Unterschied von Leitenden und Geleiteten, Lehrern und Schülern, Mündigen und Unmündigen sich ergeben.[4])

Der gesamte Kultus wäre nur ein Mittel für einen aufser ihm liegenden Zweck, das mit der Erreichung des Zwecks sich selbst aufhebt. Einen Gottesdienst, den die neutestamentliche Gemeinde als solche feiert, hätten wir dann nicht. Die Gestaltung des Gottesdienstes würde aber allein durch den praktischen Gesichtspunkt bestimmt werden, welcher die Erreichung des pädagogischen und katechetischen und missionierenden Ziels im Auge hat. Die Liturgik des Gemeindegottesdienstes würde ein Teil der Katechetik werden.

Es ist zu beachten, dafs Luther diesen rein pädagogischen Charakter des Gottesdienstes besonders in den Jahren 1525—1527 betonte, als ihm je mehr und mehr die Verwilderung der Gemeinde unter den bisherigen Zuständen entgegentrat, als es vor allem darauf ankam, erst lebendige evangelische Gemeinden zu schaffen, die losgelöst waren von dem römischen gesetzlichen Gottesdienst.

Es war dies auch zunächst der einzig gewiesene praktische Gesichtspunkt in einer Zeit, wo es so gut wie keine Volksschulen gab, auch durchaus keine katechetischen Einrichtungen bestanden. Den Reformatoren mufste es vor allem darauf ankommen, den ungebildeten Massen zunächst das Evangelium, das ihnen unbekannt war, nahe zu bringen, sie in das Verständnis desselben einzuführen. Weil Luther niemals systematisch verfährt, sondern nur den jeweiligen besonderen Zweck im Auge hat und ihn vom Evangelium aus orientiert, so führt ihn auch die Zeit der Not zu der Betonung dieses ausschliefslich katechetischen Gottesdienstes.

Aber schon 1526 kommt Luther das völlig unzureichende eines solchen Gottesdienstes zum Bewufstsein. Er erkennt, dafs ein eigentlicher Gemeindegottesdienst, der doch eine Gemeinde voraussetzt, die ihres Glaubens gewifs und froh ist, darin nicht gegeben ist.

„Hier (in dem deutschen Sonntagsgottesdienst, der nur für die einfältigen Laien geschieht) ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung, darinnen

[4]) Solche Auffassung bewirkt in der Orthodoxie eine unevangelische Bedeutung des geistlichen Amts. Thatsächlich findet sich solche Scheidung von Leitern und Geleiteten gerade auch da, wo der Gegensatz gegen das geordnete Amt auftritt. In methodistischen Gottesdiensten tritt um so schärfer der Unterschied der Wiedergeborenen als Leiter von den anderen als Geleiteten hervor.

man könnte nach dem Evangelium die Christen regieren, sondern ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum" (22, S. 231.)

Dieser von ihm empfundene Mangel trieb ihn darum damals zu der eigenartigen Forderung neben dem lateinischen Wochengottesdienst für die Jugend und dem deutschen öffentlichen Sonntagsgottesdienst für „den Haufen" noch eine dritte Art des Gottesdienstes ins Auge zu fassen, in dem nur die bewufsten Christen zusammen kommen und wahrhaft evangelischen Gottesdienst feiern.

„Aber die dritte Weise, so die rechte Art der evangelischen Ordnung haben sollte, müfste nicht so öffentlich auf dem Platz geschehen unter allerlei Volk, sondern diejenigen, so mit Ernst Christen wollen sein, und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müfsten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfahen, und andere christliche Werke zu üben. In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstofsen, oder in den Bann thun, nach der Regel Christi Matth. 18, 15 ff. .... Wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnungen und Weisen wären bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine oder Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. Kommt's aber, dafs ich's thun mufs und dazu gedrungen werde, dafs ich's aus gutem Gewissen nicht lassen kann, so will ich das Meine gerne dazu thun und das beste, so ich vermag, helfen. Indes will ich's bei den gesagten zwo Weisen lassen bleiben und öffentlich unter dem Volk solchen Gottesdienst, die Jugend zu üben und die andern zum Glauben zu rufen und zu reizen, neben der Predigt, helfen, fördern, bis dafs die Christen, so mit Ernst das Wort meinen, sich selbst finden und anhalten, auf dafs nicht eine Rotterei daraus werde, so ich's auf meinem Kopf treiben wollte." (22, S. 231.) Vgl. auch Schwenkfelds Bericht über Luthers Plan, den Kolde ZKG. 1892, Bd. 13, S. 552 ff. mitteilt. Vgl. auch die Briefe Luthers vom 10. Januar und 29. März 1527 (de W. III, S. 154, 167).

Als aber im Jahre 1527 in Hessen dieser Gedanke greifbare Gestalt zu gewinnen drohte, indem Lambert von Avignon auf der Homberger Synode 1526 in der „Reformatio ecclesiarum Hassiae" diese Einrichtung mit all seinen kirchenregimentlichen Konsequenzen durchführen wollte, warnte Luther auf die Anfrage des Landgrafen vor der Verwirklichung dieses von ihm selbst früher verfochtenen Planes: „denn ich wohl weifs, hab's auch wohl erfahren, dafs wenn Gesetze zu frühe für den Brauch und Übung gestellet werden, selten wohl geraten; die Leute sind nicht darnach geschickt, wie die meinen, so da sitzen bei sich selbst und malen's mit Worten und Gedanken ab, wie es gehen sollte. Fürschreiben und nachthun ist weit voneinander." (de W. VI, S. 81.)

Die Forderung solcher verschiedenen Gottesdienste innerhalb der einen Gemeinde der getauften Christen ist gewifs nicht gesund evangelisch, und Luther ist nach 1527 niemals wieder auf diesen Gedanken zurückgekommen.

Durchaus irrig ist es, wenn Maurenbrecher (Studien und Skizzen

zur Gesch. der Reformationszeit 1874, S. 344 f.) diese vorübergehende Ansicht Luthers von dem „dritten Gottesdienst“ zur Grundlage für Luthers Kirchenbegriff macht. Irrig ist es aber auch, sie als durch wiedertäuferische Einflüsse bewirkt anzusehen. So Gottschick (a. a. O., S. 14), der zugleich diese „dritte“ Weise des Gottesdienstes in den pädagogischen Gottesdienst einreiht (S. 15), Achelis (Prakt. Th.[2] 1, S. 57), der „jene separatistische Meinung Luthers“ als den Zoll betrachtet, „den der grofse Reformator den freikirchlichen Bewegungen seiner Zeit, den wiedertäuferischen Sekten und der Erfahrung ihrer religiösen Kraft zu zahlen hatte“, vor allem aber Rieker (Die rechtl. Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtl. Entwickelung bis zur Gegenwart, S. 77.). Ebensowenig ist es, wie Achelis behauptet, „römische Reminiscenz“, die in diesem Gottesdienste zu Tage getreten sei. Die Erklärung dieser Bestrebungen Luthers für diesen Gottesdienst der gläubigen Gemeinde liegt darin, dafs Luther den Mangel, den er in seiner bisher betonten Auffassung des Gottesdienstes als pädagogischer Einrichtung empfand, auf einem allerdings ungangbaren Weg zu ergänzen suchte (vgl. Kawerau in Gött. gel. Anz. 1888, S. 122 und Rietschel a. a. O. S. 13 f.).

§ 6. Der Kultus unter dem Gesichtspunkt der Anbetung.

(Darstellendes Handeln.)

1. Wenn wir es als bedenklich erklärten, aus der Thatsache, dafs jede aufserchristliche Religion in einem äufseren Kultus sich Ausdruck giebt, sogleich auch für den christlichen Kultus das Gleiche als notwendig zu folgern, weil wir sonst leicht auf theurgische und operative Bahnen geraten, so fragt sich doch, ob nicht dennoch von der christlichen Anbetung im Geist und in der Wahrheit aus der Weg zu einem gemeinsamen Gottesdienst der erlösten Gemeinde sich eröffnet.

Man hat als ein Axiom den Satz aufgestellt, dafs alles Innerliche notwendig zu einem Äufserlichen werden müsse, und darauf die Folgerung gebaut, dafs der innerliche Gottesdienst zu einem äufseren Gottesdienst mit Notwendigkeit führt. Aber auch wenn wir den Obersatz zugeben, so ergiebt sich aus dem in § 4 entwickelten, dafs der innerliche lebendige Glaube, der der eigentliche wesentliche Gottesdienst des neuen Bundes ist, in dem gesamten christlich-sittlichen Leben, in dem Dienst der Liebe für den Nächsten, in der pflichtmäfsigen gottwohlgefälligen Ausübung des Berufes seine notwendige Erscheinung ja schon hat, ein besonderer Gottesdienst der Gemeinde als Aufserung des inneren Glaubenslebens also auf diesem Wege nicht begründet wird.

In eigenartiger Weise hat Richard Rothe (Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfass. 1837, S. 1—138) den Gedanken verfochten, dafs das

Religiöse nur im Sittlichen in konkrete Erscheinung trete. Das Religiöse höre eben, indem es sich als solches bethätigen will, auf religiös zu sein. Der Begriff einer religiösen Gemeinschaft, insbesondere eines Kultus, sei daher eigentlich ein Unding. Nur durch die Sünde sei ein Auseinandersein des Sittlichen und des Religiösen gegeben, und durch die fortschreitende Entfaltung der Kräfte, die in der Erlösung zur Ausgestaltung des Reiches Gottes liegen, müsse je mehr und mehr der Kultus als religiöse Gemeinschaft aufhören und in die Kunst aufgehen, insbesondere in die christlich verklärte Bühne, wie die gesamte Kirche als religiöse Gemeinschaft aufgehen müsse in den Staat, als „Gemeinschaft für die Totalität der sittlichen Zwecke".

Der Grundirrtum dieser Auffassung liegt in der Begriffsbestimmung des Religiösen und Sittlichen, als sei das Sittliche nur Äufserung des Religiösen und das Religiöse nur die Innerlichkeit des Sittlichen, während beide, so unlösbar sie thatsächlich verbunden sind und einander fordern, doch selbständige Gebiete umfassen. Vgl. besonders die Auseinandersetzung bei Th. Harnack, Prakt. Th. 1, S. 237 f.

2. Es ist anderseits behauptet worden, dafs die wahre Frömmigkeit als innerliche ihre Reinheit und Geistigkeit in dem Mafse verliert, als sie zur äufseren Bethätigung, zumal in geordnetem Kultus, kommt. Alle Frömmigkeit beruht auf der inneren Gottesgemeinschaft. Sobald diese Gottesgemeinschaft zur Vergottung wird, so dafs das volle Selbst- und Weltbewufstsein sich mit dem Gottesbewufstsein vollständig identifiziert, wird die äufsere Bethätigung nur störend für das Bewufstsein der Gotteinheit werden. Auf dem Standpunkt des Pantheismus, der den von dem Menschen unterschiedenen Gott, zu dem der Mensch in Beziehung tritt, leugnet, hebt sich der Kultus allerdings selbst auf, weshalb auch die Mystik nach ihrer zum Pantheismus neigenden, ja oft geradezu pantheistischen Eigenart in der Gottgelassenheit die höchste Stufe der Frömmigkeit sieht, in der alle kultische Bethätigung aufhört.

Solange aber dem Ich des Menschen Gott als ein persönliches anderes Ich gegenüber steht, wird alle Gottesgemeinschaft notwendig auch zu einer Bethätigung dieser lebensvollen Beziehung führen. Die Frömmigkeit wird zum religiösen Akt der **Anbetung**, welcher Begriff, früher von uns schon berührt (S. 31 f.), hier erst zu seiner vollen Klarheit gelangt.

3. Um aber die Brücke von der Innerlichkeit des frommen Glaubens der Erlösten zu der Anbetung zu finden, bedarf es noch des Mittelgliedes, dafs wir zunächst die Frömmigkeit als „Andacht" zu verstehen suchen.

Das Wort „Andacht" weist seiner etymologischen Bedeutung nach auf eine Denkthätigkeit hin, allerdings — das ergiebt sich sofort — nicht eine dialektische verstandesmäfsige Denkthätig-

keit. Wir haben bei dem Wort Andacht, obgleich es von „denken“ sich ableitet, vielmehr das Bewufstsein, dafs es eine Sache des innersten Gefühlslebens ist. Andacht ist allerdings nicht das unmittelbare Gefühl selbst, das für sich auch in der höchsten Steigerung noch nicht zur Andacht wird. Zur Andacht wird das fromme Gefühl nur, wenn es, wie das Wort besagt, auch erkennend sich dessen bewufst wird, was diesen Einfluſs ausübt, wenn es denkend und sinnend das Religiöse bewufst fixiert, wenn es die den Menschen ergreifende und von ihm erlebte Offenbarung anschauend, erkennend, betrachtend sich zu eigen macht. Andacht ist ein durch das Innewerden der Offenbarung Gottes gewirktes Aufmerken auf Gott, den sich uns offenbarenden. Diese Offenbarung Gottes kann uns aus der Natur, oder aus den Führungen des Lebens, besonders aber aus dem Worte Gottes entgegentreten und uns überwältigen, dafs wir stille werden und in frommer Kontemplation bei ihr verweilen. Deswegen ist die Andacht eine rein innerliche Erscheinung der wahren Frömmigkeit.[1])

4. Frucht dieser Andacht ist die Anbetung. Auch sie ist zunächst ein innerlicher Vorgang. Wo immer Gott einen Menschen durch irgend welche Offenbarung ergreift und dies Ergriffensein zum erkennenden andächtigen Bewufstsein des Menschen wird, da zwingt es den Menschen zur Anbetung Gottes. Wenn diese Andacht nicht nur durch irgend welche Einzeloffenbarung Gottes erregt wird, wenn vielmehr der Mensch von der Herrlichkeit, der δόξα Gottes in ihrer ganzen Fülle, die in Christo gegeben ist, überwältigt und in den Staub gebeugt wird, dann wird diese Andacht zur Anbetung im tiefsten Sinne des Wortes, zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit, d. h. in Christo, der die Wahrheit ist.[2])

---

[1]) Vgl. zu dem Begriff der Andacht W. Hermann in PRE.[3] 1, S. 496 ff., Ehrenfeuchter, Christl. Kultus S. 187 ff. Unsere deutsche Bibel kennt das Wort „Andacht“ in unserem Sprachgebrauch nicht. Luther hat nur zweimal das Wort „Andacht“ und einmal „andächtig“ verwendet, jedesmal mit einem üblen Nebensinn. Hos. 7, 6 übersetzt er das Wort אֹרֵב (Tücke, Hinterlist) mit Andacht: „Ihr Herz ist in heifser Andacht“ und V. 7 das Wort יֶחֱמֵּו (sie sind voll Glut) mit: „Sie sind so heifser Andacht“. Ap.-Gesch. 13, 50 nennt er die fanatischen Proselytinnen *(σεβόμεναι)* „andächtige Weiber“.

[2]) Jesus nimmt Joh. 4 das Wort *προσκυνεῖν* zunächst aus dem Munde des samaritanischen Weibes, das einen äufserlichen Kultus darunter versteht, vertieft aber das Wort, in dem er von den Anbetern *(οἱ προσκυνηταί)* als solchen redet und diesen Begriff noch durch *ἀληθινός* als dem Wesen (des

Andacht und Anbetung vereint sind in einzigartiger Weise in Tersteegens Lied: „Gott ist gegenwärtig“ ausgedrückt. Vgl. Vers 1: „Gott ist gegenwärtig, Lasset uns anbeten Und in Ehrfurcht vor ihn treten. Gott ist in der Mitten! Alles in uns schweige Und sich innigst vor ihm beuge. Wer ihn kennt, Wer ihn nennt: Schlagt die Augen nieder, Kommt, ergebt euch wieder“. Vgl. auch V. 6: „Du durchdringest alles u. s. w“. und V. 7: „Mach mich reines Herzens, Daſs ich deine Klarheit Schauen mag im Geist und Wahrheit“.

5. Aber diese Anbetung, diese direkte Beziehung zu Gottes Herrlichkeit in Christo, die zunächst ein innerlicher Akt des ganzen Menschen ist, muſs sich mit Notwendigkeit auch einen Ausdruck geben, wenn anders sie wirklich im Herzen lebendig ist (Matth. 12, 34. Luk. 6, 45). Jedes Gefühl der Lust und Unlust giebt sich, wenn es wirklich tief und kräftig den Menschen erfaſst, und nicht eine krankhafte Disposition des Menschen vorhanden ist, nach auſsen kund.[3]) Der tiefe Schmerz, der keine Thränen kennt und sich in sich selbst vergräbt und sich verzehrt, ist das Zeichen eines kranken Gemüts, eine Verkehrung der menschlichen Natur. Darum werden auch die tiefsten Eindrücke, die der Mensch empfängt und die durch des Menschen Verhältnis zu Gott, durch die Erfahrung der Erlösung bewirkt sind, sich vor allem auch einen Ausdruck geben in der Anbetung vor der Herrlichkeit und Gnade Gottes in Christo.

Dieses Handeln des vom Glauben erfüllten Herzens ist durchaus der unmittelbare Ausdruck des vorhandenen Lebens, das nicht irgend welchen auſser ihm liegenden Zweck, etwa die Bekehrung oder Belehrung anderer, im Auge hat. Es will nicht etwas wirken, sondern will kraft innerer Notwendigkeit das bereits vorhandene innere Leben zum Ausdruck bringen. Es tritt nicht in die Erscheinung, wie der oben (§ 5) genannte pädagogische Gottesdienst durch das, was fehlt, sondern durch das Glaubensleben, das bereits vorhanden ist und sich auswirkt.

6. In dieser Darstellung vollzieht sich zugleich ein Opferakt im evangelischen Sinne. Keine Anbetung giebt es ohne Opfer, in welchem sich die Anbetung den centralsten Ausdruck giebt.

Anbetens) entsprechend bezeichnet. Bei Johannes ist stets mit ἀληθινός das dem Wesen und der Idee einer Sache entsprechende bezeichnet (Joh. 1, 9. 6, 32. 15, 1 und öfter), während ἀληθής das der Wirklichkeit entsprechende bestimmt (Joh. 4, 18. 5, 31 f. 8, 13 ff. 10, 41. 21, 24. 1. Joh. 2, 8 und öfter). Joh. 19, 35 finden sich beide Begriffe neben einander in den genannten Bedeutungen.

[3]) Th. Harnack, Pr. Th. 1, S. 243.

Auf dem vorchristlichen Boden fordert das Opfer stets als äufserer gottesdienstlicher Akt einen bestimmten Ort. Mit der Aufhebung von Garizim und Jerusalem durch die Anbetung im Geist und in der in Christo gegebenen Wahrheit ist auch die bestimmte Opferstätte der Anbetung weggenommen durch das eine Opfer, mit dem Christus in Ewigkeit vollendet hat, die geheiliget werden, denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist nicht mehr Opfer für die Sünde (Ebr. 10, 14. 18). Aber die Anbetung im höchsten Sinne ist dennoch ein Opfer, nämlich das Opfer der eigenen Person, das geistliche Opfer, das Gott angenehm ist, das Opfer, das das heilige Priestertum des neuen Bundes darbringt, welches Priestertum zugleich zum heiligen Tempel Gottes sich erbaut (1. Pet. 2, 5). In der Anbetung stellt sich der erlöste Christ selbst als Dankesopfer Gotte dar, giebt sich ihm als solches hin.[4])

Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit vollzieht sich in dem hingebenden Dankopfer der gesamten durch Christus erlösten Persönlichkeit nach Leib und Seele im heiligen Geiste. Der Gottesdienst der Gemeinde aber ist nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck dieses Dankopfers auf Grund der Erlösung durch Christum, das in der heiligen Abendmahlsfeier insonderheit zur Darstellung kommt.

7. Wenn nach Luther durch den Dienst der Liebe der pädagogische zum Glauben erziehende Gottesdienst erwächst, so führt der eigentliche wesentliche Gottesdienst, der in dem das gesamte Leben des Christen durchdringenden Glauben und Bekennen besteht (s. o. S. 32 f.), zu dem gemeinsamen Ausdruck des Glaubens, Bekennens und Dankens. Wenn Luther in der Zeit, in der er besonders den Gemeindegottesdienst unter dem pädagogischen Gesichtspunkt betrachtete, dazu kam, einen besonderen Gottesdienst der gläubigen, vom „Haufen“ gesonderten Christen ins Auge zu fassen (o. S. 40), so hat er später doch auch den öffentlichen Gemeindegottesdienst unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dafs er der unmittelbare Ausdruck des Lob- und Dankopfers auf Grund der durch Christus vollbrachten Erlösung

[4]) So gebraucht auch das N.T. die Ausdrücke *παριστάναι, παρίστημι τῷ θεῷ*, als Ausdruck der rechten Beziehung, in die der erlöste Christ sich zu Gott stellt. Der Ausdruck ist hergenommen von dem Hinstellen der Opfertiere an den Altar. (Röm. 6, 13. 16. 19. 12, 1. Eph. 5, 27. Kol. 1, 22. 2. Tim. 2, 15. Vgl. Harnack, Pr. Th. 1, S. 256 f.)

ist. Luther sieht in der zum Gottesdienst versammelten Schar durchaus nicht (wie bei der pädagogischen Auffassung des Gottesdienstes) einen ungeordneten „Haufen", sondern in solcher Versammlung sind „allesamt rechte heilige Mitpriester, durch Christi Blut geheiliget und durch den heiligen Geist gesalbet und geweihet in der Taufe".[5]) Besonders in der Feier des heiligen Abendmahls im öffentlichen Gottesdienst giebt sich ihm dieser Gedanke einer feiernden gläubigen Gemeinde einen konkreten Ausdruck. Wenn Luther den römischen Opferbegriff im Abendmahl entschieden abweist, wird ihm im Gegensatz dazu gerade die Abendmahlsfeier zu dem rechten geistlichen Opfer, da wir Christen als Priester „uns selbst und alles, was wir haben, mit fleifsigem Gebete opfern". Die Predigt behält nach Luther mehr pädagogischen Charakter, indem sie zum Glauben ruft. Andererseits aber steht ihm auch die Predigt, ja auch das Zuhören der Gemeinde ebenfalls unter dem Gesichtspunkt des Dank- und Lobopfers.

Besonders klar stellt Luther den gesamten Gottesdienst der Gemeinde, Predigt, Anhören der Predigt, Gebet, Abendmahlsfeier unter den Gesichtspunkt des Dankopfers in einer Predigt am Gründonnerstag: „Viel alte Lehrer habens (das Abendmahl) genennet Eucharistiam, eine Danksagung. Im Papsttum hat mans genennet ein Opfer und Amt, das ist, wenn mans recht deuten wollte, einen Gottesdienst. Wenn ich Gottes Wort predige, so opfere ich, wenn du Gottes Wort mit Herzen hörest, so opferst du; wenn wir beten, unserem Nächsten geben, leihen, helfen, so opfern wir. Also auch, wenn ich dies Sakrament empfahe, so opfere ich, das ist, ich thue Gottes Willen und Dienst, ich bekenne und danke Gott, der uns dies Sakrament gegeben hat, samt allen Gütern des Himmelreichs, wie er mir geboten und befohlen hat. Daher mags wohl ein Opfer heifsen: nicht dafs das Sakrament selbst ein Opfer sei; sondern dafs das Empfahen und der Brauch des Sakraments ein Opfer mag genennet werden, nicht ein Opfer für die Sünde, sondern ein Dank- und Lobopfer, dafs ich da bekenne, dafs Christus für meine Sünde gestorben ist . . . Der Brauch des Sakraments oder das Gedächtnis Christi, wie es der Herr selbst nennet, ist ein Dankopfer, damit wir bekennen und Gott danken, dafs wir aus lauter Gnaden durch Christi Leiden, Sterben und Blutvergiefsen erlöset, gerecht und selig werden. Gleichwie die Predigt des Evangelii ist sacrificium laudis, das ist ein Dankopfer, damit wir bekennen und Gott danken, dafs wir den Schatz seines Worts von ihm haben; also ist auch das Empfahen des Sakraments ein Dankopfer, also dafs wer das Sakrament empfähet, zeiget damit an, dafs er Christo für sein Leiden und Gnade dankbar sei." (4^2, S. 496 f.)[6])

[5]) 31, S. 371.

[6]) Achelis (Pr. Th.^{2} 1, S. 559 ff.) bestreitet, dafs Luther auch die Predigt und das Zuhören der Gemeinde als „Dankopfer" bezeichne. Obige

Alle die liturgischen Stücke des Gottesdienstes, nicht nur das Gloria, das Halleluja, die Präfation, das Sanktus, Benediktus, sondern auch das Agnus Dei, „das Christum lobet, dafs er unsere Sünden getragen habe", auch das Credo sind ihm „eitel Lob und Dank, darum wir sie auch in unserer Messe behalten". (23, S. 191). Vgl. auch 1^2, S. 307. 23, S. 172—176. 27, S. 159 f. Die ausführliche Darlegung Rietschel a. a. O. S. 65 ff. Es ist Gottschicks Verdienst, diese Auffassung Luthers vom Gottesdienste als Dank- und Lobopfer betont zu haben (L.s Anschauungen vom christl. Gottesd. und seine thatsächl. Reform desselben. Freiburg i. B. 1887), allerdings mit einseitiger Darstellung, als ob darin L.s Auffassung allein beschlossen liege.

Auch Melanchthon hat der Feier des Abendmahls die Bedeutung des Dank- und Lobopfers der Gemeinde für die empfangenen Gaben Gottes beigelegt: „Fatemur totam actionem coenae domini sacrificium laudis seu, ut vocant, commemorationem esse: et ea quae ad talis sacrificii substantiam pertinent, omnia retinentur in nostris ecclesiis . . . Manifestum est verissima sacrificia esse invocationem, fidem, spem, laetitiam conscientiae, gratiarum actionem, confessionem, bonum propositum, quae omnia concurrere in coena domini necesse est. De sacr. et missa C.R. IV, p. 313 sq. — „Vom Verstand der Messe, dafs sie ein Dankopfer sei und nicht Verdienst, Vergebung der Sünden zu verdienen, ist fleifsig im Buch geschrieben." (C.R. VI, p. 841.)

Auch die Apologie betont diesen Gedanken, besonders im Unterschied von dem Opferbegriff der Messe in Art 24: quid sit sacrificium (Rechenb. S. 253 ff., besonders S. 258, 32 f.).

Schleiermacher hat im Gegensatz zu der herkömmlichen Auffassung des Gottesdienstes als eines wirksamen Handelns, d. h. eines Handelns, das durch die Verwirklichung eines erstrebten Zweckes allein ins Leben tritt, mit Entschiedenheit betont, dafs der Gottesdienst ausschliefslich ein „darstellendes Handeln" sei, d. h. ein Handeln, das nichts zu wirken erstrebt, sondern nur als unmittelbarer Ausdruck eines vorhandenen Thatbestandes erscheint. Dies darstellende Handeln ist aber nur bedingt durch die Gemeinschaft. Es erwächst aus der Gemeinschaft und durch dieses Handeln tritt die Gemeinschaft überhaupt erst in die Erscheinung und wird ein Objekt des Bewufstseins. So gelangen wir, nach Schl., auf dem Boden des religiösen Lebens zu einem darstellenden Handeln, indem das religiöse Leben der Gemeinschaft sich einen unmittelbaren diese Gemeinschaft selbst darstellenden Ausdruck giebt. Im eigentlichen (kultischen) Gottesdienst bildet das darstellende Handeln ein besonderes Gebiet, das dann zur ausschliefslichen Erscheinung kommt, wenn es als be-

Stelle beweist das Gegenteil. Auf diese Stelle habe ich mich auch vor allem berufen (L.s Lehre vom Gottesd. S. 68), nicht, wie A. mir irrtümlich zuschreibt (S. 561 Anm. 1) auf 23, S. 172 ff., welche Stelle ich ausdrücklich (S. 67) nur auf die Abendmahlsfeier (nicht auf die Predigt) bezogen habe.

sonderer Akt in Pausen eintritt, die das wirksame Handeln des täglichen Lebens unterbrechen, welche Akte wir Feste nennen. Ein Fest behält nur seinen eigentlichen Charakter, wenn es aus dem Gemeingeist und der geschichtlichen Ursache ein natürliches Erzeugnis ist ohne Nebenabsicht und ohne eine besondere Wirkung zu bezwecken.[7])

Diese Auffassung des Gottesdienstes als ein darstellendes Handeln hat viele Anhänger gefunden.

Vor Schleiermacher hat bereits Gafs (Über d. christl. Kultus 1815) für den Gottesdienst den Ausdruck „darstellendes Handeln" verwendet, als „die religiöse Selbstoffenbarung einer Seele, in der Religion und Frömmigkeit wohnen" (S. 79). Dem Kultus, der dem religiösen, Gott zugewendeten Gebiete angehört, entspricht auf dem Gebiete des Weltlebens in seiner Mannigfaltigkeit das „Vergnügen in sittlicher Beziehung". Beide, Kultus und Vergnügen stehen im Gegensatz zur Arbeit und haben beide gemeinschaftlich Besitz genommen von den Sonn- und Festtagen (S. 77). Den Gemeindegottesdienst begründet Gafs durch den Geselligkeitstrieb, der der Religion eigen ist, die nach ihrem inneren Prinzip eine Gemeinschaft stiftet, in der sie sich auf eine bestimmte Weise offenbart (S. 69).

Die Auffassung Schleiermachers vom Gottesdienste vertreten auch z. B. J. Nitzsch (Prakt. Th. 2, § 230, S. 238). Er definiert den Gottesdienst als „feierndes Handeln", in welchem sich das religiöse Selbstbewufstsein als solches und unmittelbar zur Erscheinung bringt". — Ähnlich: Köster (Lehrb. der Pastoralwissensch. S. 34). — Ehrenfeuchter (Theorie des christl. Kultus, § 13, S. 50 ff.): „Der Kultus ist ein Äufseres, mithin eine Darstellung, welche der Abdruck eines Inneren ist .... Der Kultus, welcher seine Bestimmung nur darin fände, die Religion hervorzurufen, wäre ein Schlufssatz, welcher den Prämissen vorausginge; es wäre eine Spielerei oder ein Werkzeug der Tyrannei in den Händen von Priestern, nicht die heilige, unvergängliche Erscheinung des Heiligsten selbst." — R. Rothe (Anf. der christ. Kirche S. 39). — Al. Schweizer (Homiletik S. 41 ff.): „Feierliche Darstellung des Glaubens". — Schöberlein (Liturg. Ausbau des Gemeindegottesd. S. 91). — Gottschick, besonders in Anlehnung an Luthers Lehre vom Gottesd. (a. a. O. S. 26 ff.). — Bassermann (Geistl. Beredsamkeit S. 132 ff.) vertrat mit Entschiedenheit den Begriff des Kultus als „darstellendes Handeln", d. h. als denjenigen Akt, durch welchen die religiöse Empfindung ihren Ausdruck sucht und findet, ohne dafs ein darüber hinaus liegender Zweck erstrebt wird. Er hat aber später (Entw. eines Systems evangel. Lit. § 10, § 12, ZPrTh. 1888, S. 110) auch den bewufsten Zweck der Erbauung dem kultischen Handeln der Gemeinde zugesprochen (s. den folgd. §).

8. Die Erkenntnis, dafs der Gottesdienst der Gemeinde nicht als ein Erziehungsmittel für die Unvollkommenen in die Erscheinung tritt, sondern dafs er vor allem der Ausdruck des in der

[7]) Schleiermacher entwickelt diese Gedanken besonders in seiner Christl. Sitte, S. 502 ff. und Prakt. Theol. S. 68 ff.

Gemeinde bereits vorhandenen lebendigen Glaubens ist, ist seit Schleiermacher zum unverlierbaren Besitz der praktischen Theologie geworden. Nur so kommen wir zu dem rechten Begriff der Anbetung Gottes von seiten der erlösten Gemeinde, nur so wird auch der Gottesdienst zur Feier, durch welche sich in den Ruhepausen des Berufslebens die Anbetung im Geist und in der Wahrheit durch den gemeinsamen Gottesdienst einen sichtbaren Ausdruck giebt als Lob- und Dankopfer der Gemeinde.

Das Wort „Feier" bedeutet sprachlich und sachlich die Ruhe von der Arbeit, ist also zunächst ein negativer Begriff. In dem Bedürfnis des Menschen ist das Feiern begründet, zunächst um für die Arbeit neue Kräfte zu sammeln. Aber die Zeiten der Feier können nicht nur ein bloſs negatives Ruhen von der Arbeit sein. Die Pausen müssen erfüllt werden entweder durch ein auf den Genuſs gerichtetes Thun, das seinen Ausdruck im Spiel findet, oder durch ein auf die Pflege des inneren Menschen gerichtetes Handeln, das im Gottesdienst gipfelt.[8])

Indessen ist damit dem Begriff der Feier als eines gottesdienstlichen Aktes nicht genügt. Es würde damit die Feier dem genieſsenden Spiel gleich gesetzt. Es träte der Gottesdienst nur ein, um die zwischen der Arbeit entstehenden Lücken auszufüllen, und würde höchstens zu einem Mittel, das der erneut aufzunehmenden Arbeit dient. Vielmehr hat das gottesdienstliche Handeln eine in sich begründete positive Bedeutung, es ist Selbstzweck. Wir sprechen von „Feiern", „feierlichen Handlungen" nicht bloſs im Gedanken an das Ruhen von der Arbeit, sondern als von positiv erfüllten und in sich begründeten Lebensmomenten. Der Gottesdienst selbst wird positiv zur Feier im Unterschied von dem Spiel als bloſser Erholung, dem wir den Namen Feier nicht beizulegen pflegen. In dem feiernden Handeln giebt sich das religiöse Selbstbewuſstsein unmittelbar einen Ausdruck, und das ist nicht nur veranlaſst, weil man die Ruhepausen zwischen der Arbeit nicht besser anwenden kann, sondern weil das religiöse Selbstbewuſstsein selbst die Ruhepausen zwischen der Arbeit zu eigener Darstellung unbedingt fordert.

Zwar soll das Religiöse als die das gesamte irdische Leben durchwaltende Kraft sich bewähren, und das gesamte Leben in der Arbeit, im Beruf, in der sittlichen Bethätigung soll darum zum Gottesdienst werden (S. 33), aber das wird nur geschehen können, wenn es sich auch zu besonderen Zeiten allein bethätigt, wenn es Ruhepausen zwischen dem gesamten irdischen Leben setzt, wo es in Gott allein ruht, sich seiner Gottesgemeinschaft auf Grund der Erlösung durch Christus voll bewuſst wird, und in andächtiger Anbetung sich einen Ausdruck giebt. Das geschieht in den Stunden persönlicher Andacht, persönlichen Gebetslebens, das muſs sich aber vor allem auch einen Ausdruck

[8]) Krauſs, Pr. Th. 1, S. 48: „Beides (Spiel und Gottesdienst) vereinigt sich naturgemäſs an demselben Tage, weshalb die puritanische Sonntagsheiligung mit Recht den instinktiven Widerspruch freier evangelischer Gesinnung gegen sich herausfordert. Nur solches Spiel, welches zum Gottesdienst untüchtig macht, oder solcher Gottesdienst, welcher unbefangenen Genuſs nicht mehr aufkommen läſst, ist verwerflich".

geben in dem gemeinsamen Gottesdienst als Lob- und Dankopfer der erlösten Gemeinde.[9]) Das Christentum selbst fordert die Gemeinsamkeit und setzt sie voraus, denn die Erlösung durch Christum ist nicht nur für die Einzelnen vollbracht, sondern umfafst die Welt, und die Frucht der Erlösung ist die Gemeinde, die anbetend im Geist und in der Wahrheit vor dem Vater und in Gemeinschaft der Glieder unter einander steht.

9. Aber in der Begründung des christlichen Gottesdienstes, wie wir ihn als Anbetung der erlösten Gemeinde verstanden haben, fehlt noch ein Moment. Nach dem bisherigen erscheint er als ganz allein aus dem inneren Drang und Trieb der Gemeinde erwachsen. Gewifs ist der christliche Gottesdienst im Unterschiede von dem jüdischen kein gesetzlich von aufsen geordneter, und jede Anbetung, die als ein befohlenes Werk und nicht als ein aus innerstem Drang dargebrachtes freiwilliges Lob- und Dankopfer ins Leben tritt, würde den Charakter der Anbetung im neutestamentlichen Sinne nicht verdienen. Dennoch haben wir thatsächlich in der Einsetzung des Abendmahls durch Christus und in der Weisung: „Solches thut zu meinem Gedächtnis“ einen von dem Herrn selbst gegebenen Krystallisationspunkt, um den sich gottesdienstliche Versammlungen der Christen gestalteten. Das Abendmahl ist keine gesetzliche Institution, die Gehorsam erzwingen will, aber es ist eine Anordnung, die dem innersten Bedürfnis der erlösten Gemeinde entgegenkommt und jeden Erlösten ermutigen soll, das für ihn bestimmte Heil zu ergreifen. Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist nicht etwa als ein rein psychologisches Bedürfnis des menschlichen Herzens aus dem, was es von Natur besitzt, erwachsen, sondern wird allein von Gott selbst bewirkt durch den Gnadenreichtum der Offenbarung in Christo, denn ohne Offenbarung Gottes giebt es keine wahre Anbetung des Vaters.[10])

So ist auch die Abendmahlsfeier durch Christus selbst der Gemeinde als ein Kultusakt gegeben, in dem die neutestamentliche Anbetung sich einen besondersartigen konkreten Ausdruck giebt, so wenig die Formen des kultischen Vollzugs selbst von ihm geordnet sind. In dieser nicht gesetzlichen, sondern dem innersten Wesensbedürfnis der erlösten Gemeinde entgegenkommenden und demselben entsprechenden Institution ist der Ausgangspunkt der

[9]) Dafs zu der Begründung eines öffentlichen Gemeindegottesdienstes die Berufung auf den der christlichen Religion innewohnenden Geselligkeitstrieb nicht genügt, wie Gafs meint (s. oben S. 48), ist gewifs.

[10]) Vgl. Ehrenfeuchter, S. 91 ff. J. Nitzsch 2, § 232, S. 242.

Gemeindefeier gegeben, und ist dieses Moment in den Begriff des darstellenden Handelns mit aufzunehmen. In besonderer Weise hat Luther es betont, dafs der Antrieb der Gemeinde für die gottesdienstliche Vereinigung im Lob- und Dankopfer mit der Stiftung des Abendmahls durch Christus gegeben ist.[11])

Allerdings ist die Stiftung des Abendmahls als eine seiner Gemeinde zur stetigen Wiederholung gegebene gottesdienstliche Handlung in letzter Zeit sehr entschieden geleugnet worden. Nachdem zuerst von H. E. G. Paulus, sodann von Chr. Weifse (Die Evangelienfrage, 1856, S. 195: „Christus ist nur der geistige Urheber, nicht der äufsere Stifter dieses Sakraments") und Rückert (Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, 1856, S. 123 ff.) diese Ansicht aufgestellt worden war, haben Jülicher (Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche in Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 217—250), Spitta (Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des heiligen Abendmahls, 1893, in: Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, S. 207—337), Grafe (Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier in: ZThK. 1895, S. 101—138) diese Auffasung eingehend vertreten. (Die beste Übersicht über die Verhandlungen bei Grafe.) Während die Synoptiker über die ursprüngliche nur für den damaligen Kreis der Jünger von Christus bestimmte Handlung berichtet hätten, habe Paulus, mit dem von ihm zugefügten Zusatz: „Solches thut zu meinem Gedächtnis" das Abendmahl zu einer Stiftung für die Gemeinde gewandelt. Bei Lukas, der die gleichen Worte habe, sei entweder Abhängigkeit von Paulus vorhanden (Jülicher) oder die Worte Luk. 22, 19^{b}. 20 seien späterer Zusatz (Westcott-Hort, Schürer, Wendt, Joh. Weifs, Grafe, auch E. Haupt). — Eine Auseinandersetzung mit dieser unserer Überzeugung nach unhaltbaren Auffassung ist an dieser Stelle nicht möglich. Auch Grafe mufs zugeben, dafs bei der Abfassung des Markusevangeliums „die paulinische Auffassung schon die herrschende geworden sei" (S. 118). Vgl. zur Widerlegung besonders E. Haupt, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte.

§ 7. Der Kultus unter dem Gesichtspunkt der Erbauung.

(Wirksames Handeln.)

1. Der Begriff der Anbetung, den wir als den solennen Ausdruck zur Bezeichnung des kultischen Handelns aus Jesu Mund empfingen, findet seine volle Entfaltung erst, wenn wir ihn in

[11]) In ihrer ganzen Bedeutung wird die Stiftung des Abendmahls erst in dem nächsten § zur vollen Würdigung kommen, wo das Abendmahl nicht nur als Lob- und Dankopfer der Gemeinde, sondern als Gnadengabe Gottes in Betracht kommt, aber auch in der erstgenannten Bedeutung betont Luther das Abendmahl als eine göttliche Stiftung, besonders in der Schrift: „Vermahnung zum Sakr. des Leibes und Blutes unsers Herrn" vom Jahre 1530. 23, S. 162 ff., besonders S. 177, 182, 191. Es entspricht dies durchaus der Auffassung Luthers vom Glauben als einem mandatum Christi (s. o. S. 30). Das Nähere siehe bei Rietschel a. a. O. S. 70.

seiner innigsten Verbindung mit dem neutestamentlichen Begriff der **Erbauung**[1]) verstehen.

Das Wort *οἰκοδομή* (*οἰκοδομεῖν, ἐποικοδομεῖν, συνοικοδομεῖν*) findet in der heilig. Schrift eine eigentümliche parabolische Verwendung, die bereits im Alten Testament mannigfach üblich ist, wo es bildliche Bezeichnung für „aufrichten, fördern, stärken, zu Glück und Wohlstand bringen“ ist.[2])

Der neutestamentliche Sprachgebrauch, wie ihn vor allem Paulus hat, sieht als das Objekt der Erbauung zunächst die Gemeinde (*ἐκκλησία*) Christi an. Die Worte Jesu Matth. 16, 18 von dem Erbauen der Gemeinde auf den Felsen und Matth. 21, 42 (Mark. 12, 10. Luk. 20, 17), woselbst die Bauleute (*οἰκοδομοῦντες*) den Stein (Jesum) verwerfen, der zum Eckstein (*κεφαλὴ γωνίας*) geworden ist, weisen bereits auf die neutestamentliche Gemeinde als Tempel hin. In diesen Herrenworten ist schon der apost. Sprachgebrauch, der in Jesu Christo den Grund (1. Kor. 3, 11. Kol. 2, 7. 1. Petr. 2, 4) oder den den Bau zusammenhaltenden Eckstein (Eph. 2, 20) sieht, auf dem die Gemeinde als Tempel Gottes sich erhebt (Eph. 2, 19—22. 1. Kor. 3, 9—17. 2. Kor. 6, 16), in dem die Christen selbst als lebendige Steine eingefügt sind (1. Petr. 2, 5).

Das Eigenartige des neutestamentlichen Sprachgebrauchs von Erbauung liegt aber vor allem darin, dafs die christliche Gemeinde niemals als ein vollendetes Gebäude uns vor Augen gestellt wird, auch nicht in soweit vollendet, als bereits die „lebendigen Steine“ ihm eingefügt sind. Die Aufforderung „sich erbauen zu lassen“, ergeht nicht an die Heiden und Juden, welche noch aufserhalb des geistlichen, auf Christus als dem Grund ruhenden Tempels stehen, sondern vielmehr an die, die bereits Christen sind. Das Erbautwerden (1. Petr. 2, 5) und Sichselbsterbauen (1. Kor. 14, 4) setzt stets schon ein Erbautwordensein auf dem Grunde voraus. In dem Begriff der „Erbauung“ liegt also ebenso die Grundlegung, die bereits vollzogen ist, wie die Fortführung und Vollendung des Baues, und zwar unter dem Gesichtspunkt eines von innen

[1]) Zu den Begriff „Erbauung“ vgl. Kling in PRE.[2] 4, S. 123 f. Henke a. a. O. S. 59 ff. v. Zezschwitz a. a. O. S. 255 f. Cremer, Über den bibl. Begriff der Erbauung. Barmen 1863. F. M. Zahn, Etwas über den bibl. Begriff der E. 1864. Bassermann, Geistl. Beredsamkeit S. 148 ff. ZPrTh. IV, S. 1 ft. Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 22 ff.

[2]) Ps. 27, 5. Jerem. 1, 10. 12, 16. 18, 9. 38, 4. 40, 7. 49, 10. Am. 9, 11 Mal. 3, 15.

erneuerten und sich entfaltenden Lebens. In Bezug auf die einzelnen Glieder handelt es sich deshalb nicht blofs um ihre erstmalige Eingliederung in den Bau, sondern vor allem um die fortgehende Neuerbauung, d. h. Befestigung und Förderung im Besitze und Genusse des von Christo erworbenen und in ihm für die Erlösten vorhandenen Heils. Darum ist das Objekt der Erbauung zwar zuletzt die Gemeinde als Ganzes (1. Kor. 14, 12. 26. Eph. 4, 12), aber ebenso der Einzelne in seiner Beziehung zu dem Ganzen und zu dem Grunde Jesu Christo (Röm. 14, 19. 15, 2. 1. Kor. 3, 9—17. 14, 4. 17. 2. Kor. 12, 19. Eph. 2, 21. 4, 16. 1. Petr. 2, 5. Jud. 20).[3]) Die Erbauung ist eine fortgesetzte Arbeit der Heiligung, die die Christen als lebendige, auf Christo bereits erbaute Steine an sich selbst vollziehen und durch Gottes Geist vollziehen lassen sollen.[4])

Nach diesem biblischen Begriff der Erbauung mufs der Sprachgebrauch, den das Wort in der christlichen Verkehrssprache gefunden hat, berichtigt und vertieft werden. Das Wort, das zu Luthers Zeit noch nicht im christlichen Sprachgebrauch war[5]) und erst in dem Pietismus gebräuchlich wurde, hat heutzutage eine weite Verbreitung gefunden und wird vor allem von den Eindrücken, die das Wort Gottes auf das Gemüt ausübt, verstanden. Besonders das Wort „erbaulich“ ist dadurch seiner tieferen Bedeutung beraubt worden und gehört der wenig bestimmten Sprachweise der subjektiven Frömmigkeit an.

Für uns aber bekommt der Begriff der Erbauung besondere Bedeutung, weil Paulus 1. Kor. 14 die Bedeutung des Gemeindekultus in seiner Beziehung zur Erbauung der Gemeinde hervorhebt.

[3]) Es ist nicht dem N.T. entsprechend, wie Bassermann thut, nur die Gemeinde als Ganzes als Objekt der Erbauung zu bezeichnen.

[4]) Das in dem Bilde des Tempelbaues aus lebendigen Steinen dargestellte kehrt wieder in dem Bilde des Leibes, an dem Christus das Haupt, die lebendigen Christen die Glieder sind, nur dafs, allerdings gerade über das eigentliche Bild hinausgehend, in dem Tempelbau noch viel entschiedener das fortgesetzte Wachsen in der Heiligung hervortritt.

[5]) Luther hat die Worte *οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν* in den allermeisten Fällen, die eigentliche Bedeutung verdunkelnd, mit „Besserung, bessern“ übersetzt: Röm. 14, 19. 15, 2. 1. Kor. 8, 1. 10, 23. 14, 3. 5. 12. 26. 2. Kor. 10, 8. 12, 19. 13, 10. 4, 16. 29. 1. Tim. 1, 4 (wo Luther *οἰκοδομίαν* las). — Nur wo der geistliche Tempelbau unmittelbar im Text Ausdruck findet, wendet L. auch das Wort „erbauen“ an: Gal. 2, 18. Eph. 2, 20. 4, 12. Kol. 2, 7 und aufserdem auch Akt. 9, 31. 20, 32. 1. Thess. 5, 11. Jud. 20, vgl. auch Jer. 12, 16. Spr. 14, 1.

2. In welchem Verhältnis stehen aber Kultus und Erbauung zu einander? Ist die Erbauung nur die unbeabsichtigte Wirkung des Kultus? Oder steht der Kultus in zweckbewufster Beziehung zur Erbauung?

Wer den Gottesdienst nur als rein darstellendes Handeln kennt, kann nur die erstere Ansicht vertreten.

Auf die Frage, was den wahrhaft lebendigen Christen zur Teilnahme am Gottesdienst treibt, würde, wenn man keinen erbauenden Zweck kennt, die Antwort lauten: Es ist der Trieb, dem Glaubensleben, das in ihm vorhanden ist, in und mit der Gemeinde einen entsprechenden Ausdruck zu geben, der Trieb, das Lob- und Dankopfer in und mit der Gemeinde darzubringen. Ein solcher Christ scheidet dann thatsächlich bereichert, vertieft und „erbaut“ aus dem Gottesdienste. Es ist diese Erbauung ein Segen, der ihm zufällt, aber nicht ein Erfolg, den er erstrebt hat.[6])

Damit ist aber das Verhältnis von Kultus und Erbauung zwar nicht unrichtig, aber nicht genügend bezeichnet. Es ist durchaus eine gesunde Auffassung, dafs der Christ zum Gottesdienste mit dem bewufsten Zweck der Erbauung geht: „Ich will mich erbauen, ich will erbaut werden“, d. h. er will eine Vertiefung, eine Bereicherung seines inneren Menschen auf dem Wege der Heiligung suchen und finden.

Sein Zweck liegt allerdings nicht in der Gewinnung neuer, bisher ihm unbekannter Offenbarungen oder Antriebe anderer Art, als er sie bisher empfangen hat, und welche in ihm ein neues Leben bereits gewirkt haben. Aber er will durch die Vertiefung in die Offenbarung Gottes in Christo neue Bereicherung seiner christlichen Erkenntnis, neue Antriebe, neue Kräfte ge-

---

[6]) So z. B. Schoeberlein (Liturg. Ausbau des Gemeindegottesd. S. 90): „Wenn die Gemeinde durch den Gottesdienst eine Erbauung erfährt, so liegt darin noch keineswegs mitgegeben, dafs der Zweck der Erbauung die bewegende Ursache zur Verwirklichung des Gottesdienstes sei . . . Zweck und Wirkung ist in der Sache nicht zu verwechseln. Wirkung des Gottesdienstes ist allerdings die geistliche Förderung, sowie das göttliche Wohlgefallen. Aber eben indem man dieselbe nicht als Zweck verfolgt, werden sie als Wirkung am sichersten eintreten.“ Vgl. auch Bassermann, Geistliche Beredsamkeit S. 144, wo derselbe den Zweck des Kultus, Erbauung hervorbringen zu wollen, entschieden ablehnt, wohl aber die nicht bezweckte Wirkung der Erbauung durch den Kultus anerkennt. Später (ZPrTh. 1888, S. 110, s. o. S. 48) hat B. dies rektifiziert und auch im Kultus ein zweckbewufstes Handeln zur Erbauung anerkannt.

winnen. Wer auf dieses zweckbewufste Streben nach Erbauung glaubte verzichten zu können, würde vergessen, dafs das Leben des Christen, auch des vollkommensten, hienieden nicht stets in ruhig aufsteigender Entwickelung, in ununterbrochenem Wachstum verläuft. Gerade je reifer ein Christ wird, um so mehr empfindet er die Gefahren, die in der Welt und in seinem eigenen Herzen für das Wachstum des inneren Menschen liegen. Wenn in der Vollendung aller Gottesdienst nur ein Auswirken des vorhandenen Lebens ist, dem keine Sünde mehr droht, und das in diesem Auswirken nur neue Gnade aus dem Reichtum Gottes nimmt, so dürfen wir dies auf den Gottesdienst hienieden nicht ohne weiteres übertragen. Das läfst das Leben in der Welt der Sünde und die Schwachheit des eigenen Fleisches nicht zu. Auf Erden wird der Christ, gerade je mehr er in der Heiligung wächst, nicht blofs das Bedürfnis haben, im Gemeindegottesdienst das vorhandene Innere zur äufseren Darstellung zu bringen, sondern vor allem wird auch das Verlangen in ihm leben, das mannigfach gefährdete und dem Stillstand oder Rückgang ausgesetzte innere Glaubensleben stets von neuem zu vertiefen und zu stärken, also für sich zu empfangen. Dadurch ist für die Christen die Notwendigkeit eines geregelten Gebetslebens bedingt, damit ist für ihn auch das Bedürfnis eines Gemeindegottesdienstes gegeben, in dem die Gemeinde um Wort und Sakrament sich sammelt.

Die Erbauung ist also nicht blofs die unbeabsichtigte Wirkung des Gottesdienstes, sondern vor allem auch der Zweck seiner Vollziehung.

Ja gerade dann, wenn der Christ das Bedürfnis nach dieser Erbauung nicht spontan empfindet, ist um so mehr für ihn das Suchen derselben geboten. Zeiten der inneren Dürre, in denen das Bewufstsein des Kindschaftsverhältnisses zurücktritt und das Gebetsleben erkaltet, müfsten um so mehr die Notwendigkeit, den Gottesdienst mit der Gemeinde zu pflegen, zum Bewufstsein bringen. Fafst man den Gottesdienst als rein darstellendes Handeln, in dem nur das vorhandene Leben kraft inneren Triebes sich einen Ausdruck geben soll, so mufs man zu der Folgerung kommen, dafs jeder Besuch des Gemeindegottesdienstes als wertlos, ja als unwahr aufhören mufs, sobald der innere Darstellungstrieb nicht vorhanden ist. Aber wie die Ordnung des Gebets im häuslichen und persönlichen Leben einerseits lebendiges Christentum voraussetzt, aber andererseits auch zur Nährung und Stärkung des inneren Gebetslebens nötig ist, so wird auch der Christ den Besuch des Gottesdienstes pflegen, nicht nur wenn und weil er dazu sich innerlich aufgelegt findet, sondern gerade auch um so mehr dann, wenn er die innere Armut des Glaubenslebens erkennt und nach Vertiefung und Stärkung, Trost

und Kraft verlangt. Der Christ kommt nicht nur in den Gottesdienst, um das in ihm Vorhandene zum Ausdruck zu bringen, darzustellen, sondern vor allem auch um für sich zu empfangen.

3. Die erbauende Kraft des Gottesdienstes liegt aber nicht in dem gemeinsamen Austausch des geistlichen Besitzes, den die Glieder der Gemeinde mitbringen. Sie wollen nicht blofs von einander nehmen und einander geben, was bereits an christlichen Erfahrungen unter ihnen vorhanden ist. Dann wäre der Charakter der Anbetung, die die Gemeinde allein unmittelbar vor Gottes Angesicht stellt, zerstört, und es würde der Gottesdienst eine gesellige Vereinigung behufs gegenseitigen Austauschs geistlicher Erfahrungen. Der grundlegende Faktor des Gottesdienstes liegt vielmehr in dem Wort Gottes als dem Brote, an dem die Seele sich nährt. Das Wort Gottes, das Evangelium von Christo ist die Kraft, durch welche der Christ erbaut wird.

Luther hat stets den Gemeindegottesdienst, wenn wir von seiner einseitig pädagogischen Auffassung desselben absehen, nicht nur als Lob- und Dankopfer der Gemeinde betrachtet, sondern vor allem in ihm auch die Gnadengabe Gottes im Wort und Sakrament betont, die uns dargereicht wird und die unabhängig bleibt von dem Glauben der Empfänger. Wohl ist ihm das Lob- und Dankopfer ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes, aber nicht der einzige, auch nicht der eigentliche grundlegende Faktor desselben.[7])

Luther hat die Bedeutung des Abendmahls insonderheit durchaus nicht an erster Stelle oder gar allein in das Handeln der Gemeinde gelegt, das durch die Stiftung des Abendmahls geweckt werden soll. Vielmehr bekommt für ihn die Einsetzung des Abendmahls, die, wie wir oben (S. 50) sahen, auch für ihn als Reizungsmittel zum Dank in Betracht kam, erst die volle Bedeutung als Darreichung der Gnade Gottes, als Beneficium datum zur Vertiefung und Stärkung des Glaubens, als Nahrung des inneren Menschen. Die Gläubigen kommen zum Gottesdienst zusammen, nicht blofs um nach innerem

[7]) Gottschick (a. a. O. S. 26) verfährt einseitig, wenn er den Begriff des Gemeindegottesdienstes als gemeinsames Lobopfer der Gläubigen für die alleinige eigentliche Auffassung Luthers erklärt. Aber ebenso falsch ist es, wenn Achelis (Pr. Th.^{2} 1, S. 560) sagt, Luther habe ausdrücklich erklärt, das Opfer des Lobes und Dankes gehöre gar nicht wesentlich zur evangelischen Feier des Abendmahles, obgleich es ein sehr schöner und erhebender Nebenzweck sei. Vgl. das Nähere bei Rietschel a. a. O. S. 71.

Trieb oder nach Anordnung Gottes für bereits empfangene Gnade zu loben und zu danken, sondern vor allem, um zu empfangen.

Der Gottesdienst ist nach Luthers Auffassung durchaus nicht blofs ein rein darstellendes Handeln, das aus dem unmittelbaren Trieb der Gemeinde ohne bewufsten Zweck heraus wächst, sondern es soll das Bedürfnis, der Vergebung der Sünden gewifs zu werden, den Glauben zu vertiefen, zu stärken, zu reinigen, die Gläubigen zum Gottesdienst und Sakrament treiben.

„Nun ist das Abendmahl nicht allein darum eingesetzt, dafs Christus damit soll gepreiset werden .. Sondern auch darum, dafs wir solches Testaments und Abendmahls bedürfen und es uns zu gut soll kommen ... Das soll erstlich aller Christen höchster Trost sein, dafs sie hören, des Herrn Christi Leib sei für sie gegeben und sein Blut für ihre Sünde vergossen." (1², S. 305 f., vgl. auch 5², S. 59.) „Darinnen liegt die Messe ganz mit all ihrem Wesen, Werk, Nutz und Frucht, ohne welchen nichts von der Messe empfangen wird. Das sind aber die Worte: Nehmet hin und esset u. s. w. ... Wenn der Mensch soll mit Gott zu Werk kommen und von ihm etwas empfahen, so mufs es also zugehen, dafs nicht der Mensch anhebe, und den ersten Stein lege; sondern Gott allein, ohn alles Ersuchen und Begehren des Menschen, mufs zuvor kommen und ihm eine Zusagung thun. Dasselbe Wort Gottes ist das erste, der Grund, der Fels, darauf sich hernach alle Werke, Worte, Gedanken des Menschen bauen." (27, S. 148.) Diese Worte stehen in der Schrift „Sermon von dem neuen Testamente, d. i. von der heiligen Messe" vom Jahre 1520, welche Gottschick an erster Stelle für die prinzipielle Darlegung über das Wesen des öffentlichen Gottesdienstes als Dankopfer anführt, wie Achelis (Pr. Th.² 1, S. 560) richtig gegen Gottschick betont. — Dafs übrigens Luther in dieser Stelle mit dem „Anheben Gottes" nicht etwa blofs die vollbrachte Erlösung, sondern ganz bestimmt die Einsetzung des Abendmahls und die besondere „Zusagung", die in den Einsetzungsworten gegeben ist, meint, ist klar. Vgl. 27, S. 148 f. 151. Vgl. auch S. 156. 167 f. 40, S. 199. Rietschel a. a. O. S. 72 f.

4. In dem Begriff der zweckbewufsten Erbauung ist auch die Linie zu finden, die diesen Gottesdienst der gläubigen Gemeinde mit dem in § 5 entwickelten rein katechetischen und pädagogischen Gottesdienst verbindet und das richtige Moment desselben in den Gemeindegottesdienst aufnimmt. Dort wie hier vereinen sich solche, die des Wortes Gottes und seiner Gnade bedürftig sind, dort wie hier sind solche, die in der Taufe ihrem Herrn geweiht sind.[8]) Ist auch sonst eine gar verschiedene Stufenleiter der Reife unter ihnen vorhanden, so ist es doch die eine

[8]) 31, S. 371.

Gnade, die allen in der Taufe zugeeignet ist, die eine Vergebung der Sünden, die alle fort und fort bedürfen, die eine Heilsgabe, die allen gleicherweise in Wort und Sakrament dargereicht wird, den einen zur Weckung des Glaubens, den andern zur Stärkung und Vertiefung desselben, jenen als ein Lockruf zum Annehmen der Gnade, diesen als Anlafs zum Dank und Lobpreis der Gnade, die sie bereits ergriffen haben, und deren sie von neuem gewifs und froh werden wollen.

§ 8. Der Gesamtbegriff des Gemeindegottesdienstes.

Wir haben einerseits den Begriff der Anbetung (§ 6), andererseits den Begriff der Erbauung (§ 7) als für den Gemeindegottesdienst wesentliche Momente gewonnen, jenen als den Ausdruck des vorhandenen Glaubenslebens, das im Lob- und Dankopfer vor Gottes Angesicht sich darstellt, diesen als den Ausdruck zweckbewufsten Handelns, das auf Vertiefung, Reinigung und Stärkung des inneren Lebens sich bezieht.

Auch Luther hat diese beiden wesentlichen Momente des Gottesdienstes, wenn er auch nicht die Worte „Anbetung“ und „Erbauung“ anwendet. Er hebt öfters die Gnadengabe im Sakrament hervor, aus der der Dank erwächst, öfters nennt er wiederum umgekehrt den Dank für die Gnade Gottes in Christo an erster Stelle als Quellpunkt des Gottesdienstes, zu dem sodann als zweites Moment die im Wort und Sakrament uns dargereichte Stärkung des schwachen Glaubens und Lebens tritt.

Besonders die Schrift: „Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn“ (23, S. 162 ff.) ist dafür charakteristisch. Das erste Moment ist S. 172—176 dargelegt. Das zweite „unsern Nutz, den wir im Sakrament suchen und holen könnten“, betont er S. 192 ff. Beide Teile fafst Luther mit den Worten zusammen: „Siehe, also hast du denn zwo gute Weisen und Ursachen das Sakrament zu empfahen. Die erste, dafs du Christo damit dankest und lobest, die andere, dafs du für dich auch Trost und Gnade holest. Diese zwo Weisen können nicht böse noch Mifsbrauch sein, sondern müssen recht sein und Gott wohl gefallen. Denn gegen Gott können wir nicht mehr handeln, denn auf zwo Weisen, nämlich mit Danken und Bitten. Mit dem Danke ehren wir ihn um die Güter und Gnaden, die wir schon bereits empfangen haben. Mit dem Beten (Bitten) ehren wir ihn um die Güter und Gnaden, die wir hinfort gerne hätten. Denn wer solcher Meinung zum Sakrament gehet, was thut der anders, denn als spräche er mit der That: Herr, ich danke dir für alle deine Gnade, mir gegeben, und bitte weiter, wollest meiner Notdurft noch mehr helfen. Das ist sacri-

ficium laudis et sacrificium orationis. Mehr kannst du Gott nicht thun, noch höher ehren.“ (S. 202.)

Wir können uns bei einer solchen bloſsen Nebeneinanderstellung beider Momente nicht begnügen. Wir müssen fragen: Wie verhalten sich Anbetung und Erbauung innerhalb des Gottesdienstes zu einander? Welcher Zusammenhang besteht zwischen beiden?

2. Zwischen dem Gottesdienst der christlichen Gemeinde und dem Lebensideal der einzelnen christlichen Persönlichkeit darf kein Widerspruch bestehen. Vielmehr muſs, wenn nicht eine innere Unwahrheit vorhanden ist, dieselbe christliche Persönlichkeit, die im wechselvollen Leben der Welt steht, sich nach ihrer wesentlichen Art einen, wenn auch besondersartigen Ausdruck in und mit der christlichen Gemeinschaft im Gottesdienst geben. Der Christ gründet aber sein Heil allein auf Christum als den Erlöser. Die Gewiſsheit von seiner, des Sünders, Rechtfertigung aus Gnaden bildet die Grundlage für sein gesamtes Wirken. Die Rechtfertigung ist nicht etwas von uns bewirktes oder gar erst zu bewirkendes, sie ist vielmehr, wenn anders wir lebendige Christen sind, ein uns von Gott geschenktes Gut, sie ist die Voraussetzung unseres Christseins. Dieser Gewiſsheit der Rechtfertigung, als des ersten grundlegenden Faktors des Christseins, entspricht in dem Gottesdienst der Gemeinde die Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Denn die Anbetung ist nichts anderes als der Ausdruck des Kindschaftsverhältnisses, das wir aus Gnaden durch den Glauben besitzen, die Darstellung dieses Heilsbesitzes vor dem Angesichte des Gottes, der uns zu seinen Kindern gemacht hat. Diese Anbetung ist darum auch der eigentlich begründende Faktor des Gottesdienstes, wie die Rechtfertigung allein die Begründung des gesamten christlichen Lebens ist.

3. Der Bestand der Rechtfertigung ist aber nur der rechte, wenn er sich fortwährend in der Heiligung des Lebens, in dem Wachstum des inneren Menschen nach allen Seiten bethätigt. So wenig die Heiligung die Kindschaft erst schafft, so gewiſs ist sie einerseits die unbeabsichtigte Wirkung, andererseits auch die zweckbewuſste Entfaltung aller Kräfte, die uns durch die Gnade Gottes dargereicht sind und immer von neuem dargereicht werden. Darum muſs, so notwendig die Gewiſsheit der Rechtfertigung stets zur Arbeit der Heiligung führt, auch im Gottesdienste die Anbetung,

die den Heilsbesitz zum dankbaren Ausdruck bringt, die Erbauung aus sich heraussetzen, die das fortwährende Wachstum der christlichen Persönlichkeit auf Grund des Heilsbesitzes in sich schliefst.

So gewifs der Gottesdienst eine Gemeinde voraussetzt, deren Glieder in der Gewifsheit, erlöste Kinder Gottes zu sein, zusammenkommen, um diesem Bewufstsein, anbetend in Lob und Dank, einen Ausdruck zu geben, so gewifs fordert er auch eine Gemeinde, die nach Vertiefung, Stärkung, Entfaltung dieses Lebens vollbewufst verlangt. Ob das erstere Moment bei starkem Kindschaftsbewufstsein oder das zweite Moment bei dem Bewufstsein innerer Verarmung im einzelnen Fall vorherrscht, ob das Danken oder Empfangen, die Anbetung oder die Erbauung das Treibende für den Besuch des Gottesdienstes ist, ist zunächst nicht entscheidend.

Aber wie die Heiligung, die aus der Rechtfertigung erwächst und auf ihrem Grunde sich vollzieht, zuletzt immer wieder nur zum Lobpreis der Gnade führt, die man an sich erfahren hat und der allein die Ehre gebührt, so führt auch alle erbauende Wirkung des Gottesdienstes zuletzt die Gemeinde wieder in Anbetung vor Gottes Thron. Keine wahre Erbauung, aus der nicht als Frucht wieder die Anbetung der Gnade Gottes in Christo erwächst.

Somit können wir das Verhältnis beider Seiten im Gottesdienste dahin bestimmen, dafs die Anbetung seitens der Gemeinde der wesentliche, den gesamten Gottesdienst beherrschende Faktor ist, wie die Rechtfertigung die Grundlage des persönlichen Christentums ist. Die Erbauung aber ist ein notwendiges, wesentliches Moment, das im inneren Zusammenhang mit der Anbetung entweder aus der Anbetung erwächst, oder auch primär zum Aufsuchen des Gottesdienstes treibt, in beiden Fällen aber, wenn anders der Gottesdienst sein Ziel erreichen soll, wieder die Anbetumg seitens der gereifterern christlichen Persönlichkeit bewirkt. Wenn wir die Schleiermachersche Ausdrucksweise anwenden, so ist der Gottesdienst wesentlich darstellendes Handeln (Anbetung) in dem Sinne, dafs die Gemeinde der Gläubigen sich selbst darstellt oder erweist als das Volk Gottes und sich ihm als lebendiges Opfer hingiebt (Röm. 12, 1). Von dieser Anbetung geht der Gottesdienst aus und führt wieder zu ihr hin. Aber das wirksame Handeln der Erbauung ist ebenso wesentlich um die auf Erden wandelnde noch nicht zur Voll-

kommenheit gelangte Gemeinde zum Gottesdienst zu rufen, und um die durch die Erbauung gereifte Gemeinde wieder zur Darstellung ihrer selbst als anbetende Gemeinde zu führen.

4. Indessen ist mit den beiden Begriffen der Anbetung und Erbauung in ihrem wechselseitigen Lebensverhältnis noch nicht der Gottesdienst nach allen seinen Seiten erschöpft. Beide Momente liegen nur auf Seiten der Gemeinde. Aber sowohl bei dem darstellenden Handeln der Anbetung (S. 50), wie bei dem wirksamen Handeln der Erbauung (S. 56) sahen wir, dafs beides nicht etwa blofs aus dem inneren Trieb der Gemeinde erwächst und so den Gottesdienst der Gemeinde bewirkt, sondern dafs beides seine Anregung erhält von Seiten Gottes; und zwar nicht blofs in dem Sinne, dafs die Versöhnung der Welt in Christo von Gott ohne unser Zuthun vollbracht ist, sondern dafs das Wort von der Versöhnung unter uns von Gott aufgerichtet ist (2. Kor. 5, 19. 20), und in ihm Gott uns seinen Gruſs entbietet. Der grundlegende Faktor nicht blofs für die Erlösung selbst, sondern auch für die Möglichkeit des Gottesdienstes der erlösten Gemeinde, geht von Gott selbst aus. Der Gabe Gottes im Wort innerhalb des Gottesdienstes entspricht erst die Hingabe der Gemeinde, die sich um Wort und Sakrament anbetend und empfangend sammelt.

Luther hat dies in die Worte zusammengefafst, mit denen er die Einweihungspredigt in der Schlofskapelle in Torgau im Jahre 1544 beginnt, in welchen Worten er die gesamte Bedeutung des Gottesdienstes ausspricht: Es soll das neue Haus gerichtet werden, „dafs nichts anderes darinnen geschehe, denn dafs unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“.[1])

5. In diesen beiden Faktoren, der göttlichen Gabe und dem menschlichen Nehmen und Geben, die sich unlösbar verbinden und durchdringen, erscheint erst das volle Wesen des Gottesdienstes. Das grundlegende Moment geht von Gott selbst aus in dem Wort von der Versöhnung, aber allerdings nicht in dem Sinne, dafs Gottes That unmittelbar den Gottesdienst ins Leben ruft und er gleichsam den Tisch selbst deckt und uns zur Mahlzeit einlädt. Es giebt kein mit göttlicher Vollmacht eingesetztes Priestertum, das im Auftrage Gottes für die Gemeinde den Gottesdienst schafft und in

[1]) 17, S. 239f. Vgl. auch Opp. exeget. XIX, S. 242. VIII, S. 324.

dessen Hand es liegt, die Kräfte des Worts von der Versöhnung wirksam werden zu lassen. Vielmehr ist es die Gemeinde selbst, die sich in Aktivität setzt und den Gottesdienst allein ins Leben ruft, damit die Kraft des Worts für sie in Wirksamkeit trete. Jeder konkrete Gottesdienst ist durchaus That der Gemeinde, unbeschadet dessen, dafs der denselben begründende Faktor allein Gottes Gnadengabe ist.

Für die römische Kirche ist Gott bez. Christus in der Kirche selbst bereits gegenwärtig in der Monstranz, ohne dafs die Gemeinde dazu erst aktiv zu werden braucht, und nur der Priester ist es, der den Gottesdienst schafft. Die evangelische Gemeinde dagegen mufs, um im Bilde zu reden, erst den Tisch selbst decken, sie mufs das Brot des Lebens, das sie im Evangelium von Christo besitzt, auftragen, sich im Dankgebet vereinigen und sich an der Tafel, die sie selbst mit Gottes Gaben gedeckt hat, niederlassen. Dann redet das Wort Gottes wirklich zu den Gliedern der Gemeinde und wird ihnen zum Brote des Lebens. Wie wir beim irdischen Mahl dasselbe erst bereiten und doch mit vollem Recht die Nahrung als Gottes Gabe dankbar geniefsen, so ist's in höherer Weise auch im Gottesdienst der Fall. Es kann die Gabe Gottes im Wort ohne die Thätigkeit der Gemeinde gar nicht wirksam werden.

Damit aber der Gottesdienst ins Leben trete, dazu bedarf die Gemeinde einer bestimmten Ordnung und Gestaltung des Gottesdienstes, denn es soll alles ehrlich und ordentlich zugehen in der Gemeinde zu ihrem besten (1. Kor. 14, 40). Es ist vor allem nötig, dafs die Gemeinde aus ihrer Mitte heraus selbst diese Ordnung schaffe, insonderheit die Persönlichkeiten berufe, welche die der gesamten Gemeinde gehörenden Gnadenmittel in geordneter Weise für sie verwalten. Hier liegt die Notwendigkeit und der Ursprung des geistlichen Amtes im evangelischen Sinne, das kein sacerdotium ist, sondern eine *διακονία*, ein ministerium verbi divini (2. Kor. 5, 18).[2]) Der Gottesdienst mufs sich vollziehen in der organisch geordneten Wechselwirkung des Amts und der Gemeinde zu dem Zwecke, dafs Gottes Wort und Sakrament recht verwaltet werde, und dafs Anbetung und Erbauung in harmonischer Ordnung zur Verwirklichung gelangen.

6. Diese Unterscheidung des göttlichen und menschlichen Faktors, der Gabe Gottes und der Hingabe der Gemeinde im Gottesdienste hat dazu geführt, dafs die Unterscheidung von **sakramentalen** und **sakrificiellen** Akten im Gottesdienste bräuchlich geworden ist. Diese Unterscheidung gründet sich insbesondere auf

[2]) Die Lehre vom geistlichen Amt wird erst im zweiten Teil der Liturgik bei dem Abschnitt über die Ordination zur Behandlung kommen können.

der Auseinandersetzung der Apologie in Art. XXIV über die Frage: „quid sit sacrificium", wo zunächst zwischen dem „sacramentum" und dem „sacrificium" unterschieden wird. „Sacramentum ist eine ceremonia ... oder ein Werk, dadurch uns Gott giebt dasjenige, so die göttliche Verheifsung, welche derselbigen Ceremonien angeheftet ist, anbeut ... Wiederum sacrificium oder Opfer ist eine ceremonia oder ein Werk, das wir Gott geben, damit wir ihn ehren."[3]) Infolgedessen werden die Teile des Gottesdienstes, in denen das Wort Gottes in der Vorlesung, Verkündigung, Absolution, Segen oder das heilige Abendmahl dargereicht werden als sakramentale Akte, von dem Opfer der Gemeinde im Beten, Bekennen, Singen als sakrificiellen Akten unterschieden.[4])

Wenn man auch den göttlichen und menschlichen Faktor, die Gabe Gottes und die Hingabe des Menschen unterscheiden mufs, und auch in den einzelnen Stücken des Gottesdienstes bald der eine bald der andere Faktor zunächst uns entgegentritt, so ist es doch bedenklich die einzelnen Teile des Gottesdienstes nach diesem Gesichtspunkte zu scheiden. In allen Teilen des Gottesdienstes ist die göttliche Gabe und der Menschen Hingabe unlösbar verbunden. Wenn man das Wort Gottes und das Sakrament des Abendmahls im Gottesdienste nur als das Handeln Gottes mit uns beurteilt, so vergifst man, dafs doch eben die Gemeinde erst das Wort Gottes sich selbst nahe bringt (s. o. S. 62) und darum recht eigentlich auch diese sogen. sakramentalen Faktoren ins Leben ruft, so dafs der gesamte Gottesdienst als That der Gemeinde angesehen werden mufs. So ist recht eigentlich auch die Predigt, auch das Abendmahl ein sacrificium. Andererseits steht in dem gesamten Verlauf des Gottesdienstes, auch in dem Handeln der Gemeinde, das Wort Gottes in dem Mittelpunkt. Auch das Loben, Danken, Bitten, Bekennen der Gemeinde ruht auf der Gnadenverheifsung des Worts und kann nicht von ihr getrennt werden. Auch in vielen Liedern der Gemeinde kommt der Aufforderung Kol. 3, 16 zufolge, in dem anbetenden Lobpreis Gottes

[3]) Rechenb. S. 253.

[4]) Es hat besonders Kliefoth (7 [4], S. 69ff. 101ff. 360ff. 8 [5], S. 221f) die Scheidung innerhalb des Gottesdienstes betont. Ihm sind v. Zezschwitz (Pr. Th. § 34, S. 30), Th. Harnack (Pr. Th. 1, S. 267ff.) gefolgt, letzterer allerdings mit der besonderen Hervorhebung, dafs durch alle Teile des Gottesdienstes das Sakramentale und Sakrificielle unlösbar verbunden sei, obgleich er wieder sehr bestimmt die sakramentalen und sakrificiellen Akte innerhalb des Gottesdienstes von einander unterscheidet (S. 415f.).

zugleich die Verkündigung des Worts Gottes, ebenso wie in der Predigt, zum Ausdruck. Man vergleiche besonders Lieder wie: „Nun freut euch, liebe Christen gmein u. s. w.“, „Mit Ernst, o Menschenkinder u. s. w.“, „Jesus nimmt die Sünder an“ und viele andere.

Die Apologie handelt in dem betreffenden Abschnitt überhaupt nur vom Opfer im evangelischen Sinne im Gegensatz zu dem opus operatum der Messe. Gerade die besonders als „sakramental“ bezeichneten Faktoren, Predigt und Abendmahl, betrachtet sie in dem betr. Artikel als Dankopfer seitens der Gemeinde: „Die Opfer der Söhne Levi (Mal. 3, 3), das ist derjenigen, die da predigen im Neuen Testament, ist die Predigt das Evangelii und die guten Früchte der Predigt, wie Paulus (Röm. 15, 16) sagt“ (Rechenb. S. 259, 34). „Wie wir die Predigt heifsen ein Lobopfer, so mag die ceremonia des Abendmahls an ihm selbst ein Lobopfer sein“ (259, 33, vgl. auch SS. 262, 49. 268, 74). Die Apologie scheidet in dem betr. Artikel nicht sakramentale und sakrificielle Faktoren innerhalb des Gottesdienstes, sondern alle Handlungen stehen ihr unter dem Gesichtspunkt des Opfers seitens der Gemeinde. Den Ausdruck sacramentum, sakramental auf das Wort Gottes zu übertragen ist auch bedenklich, weil im evangelischen Sprachgebrauch sacramentum nicht das Genus ist, unter welches das Wort Gottes als Species subsumiert ist, sondern umgekehrt das sacramentum eine Species des Wortes Gottes ist, das mit dem äufseren Zeichen, mit der ceremonia verbunden ist. So sieht es gerade auch die Apologie Art. XIII an: das sacramentum ist „verbum visibile“, und „idem est effectus verbi et ritus“ (R. 201, 5). Mit der Bezeichnung sakramental kann sich nur zu leicht eine unevangelische Auffassung verbinden, welche den falschen Begriff vom Amt als Priestertum nahe legt, nach der Unterscheidung von sacramentum und sacrificium, wie sie z. B. der Catech. Rom. (II. cap. IV, qu. 69) hat. Darum hat schon J. Nitzsch (Pr. Th. II, § 348, S. 402) gegen diese Bezeichnung Einspruch erhoben, und Kleinert (Th. St. Kr. 1882, S. 73) sagt treffend: „Es liegt im Wesen des evangelischen Kultus als der Selbstdarstellung des Glaubens, dafs er ein isoliertes Handeln Gottes in Bezug auf den Menschen oder des Menschen in Bezug auf Gott nicht kennt, sondern immer beides in Einheit .... Nicht also in sakrificielle und sakramentale Akte, in Aktivität und Passivität den Gottesdienst zu spalten, liegt seiner Theorie auf evangelischem Grunde an, sondern überall die höhere Einheit im Auge zu behalten, zu wahren und zu weisen, zu der sich die beiden im göttlichen Geiste geeinigten Ausgangspunkte des Handelns, Gott und Mensch zusammenschliefsen, *ἵνα πληρωθῶμεν εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* Eph. 3, 19.“ Achelis (Pr. Th.^{2} 1, S. 366 f.) schlägt statt dessen vor „prophetische Funktionen des Liturgen als Mund Gottes und priesterliche Funktionen, die teils der Liturg namens der Gemeinde, teils die Gemeinde unvermittelt zu Gott nahend vollzieht“ zu unterscheiden. Diese Scheidung der einzelnen Stücke im Gottesdienst ist ebenfalls nicht genügend, weil sie zu wenig die Begründung dieser Unterscheidung nach ihrer inneren Notwendigkeit für den Gottesdienst kennzeichnet, und nicht glücklich, weil sie mit Ausnahme des Gemeindegesangs die gottesdienstlichen Stücke als Funktionen des Liturgen und nicht als Handlungen der Gemeinde betrachtet.

Daher ist es entsprechender, den Gottesdienst nicht in gött-

liche und gemeindliche Faktoren zu zerteilen, sondern ihn als Ganzes, wie in seinen einzelnen Stücken als Gemeindehandlung zu betrachten, in der die göttliche Gnadengabe, die in dem Wort von der Versöhnung uns dargereicht wird, stets die Voraussetzung und Grundlage bildet. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen sodann nach unserer obigen Entwickelung die einzelnen Stücke des Gottesdienstes bald mehr als Ausdruck der Anbetung, bald mehr als Mittel zur Erbauung der Gemeinde: als Ausdruck der Anbetung, wenn auf Grund des Heilsbesitzes, den wir in Christo erlangt haben, die Gemeinde im Gebet (Dank, Lob, Bitte, Bekenntnis, entweder gesprochenes oder gesungenes) vor Gottes Angesicht vereint steht, als Mittel zur Erbauung, wenn die Gemeinde das Wort Gottes als Gabe in Vorlesung, Predigt, Sakramentsgenufs hinnimmt zur weiteren Vertiefung, Klärung, Stärkung des Glaubens und Lebens. Auf diese Weise kommt das Richtige, was in der Bezeichnung sakramentale und sakrificielle Faktoren erstrebt wird, zu seinem Rechte, ohne dafs die Gabe Gottes und die Hingabe des Menschen neben einander, statt in inniger Verbindung erscheint.

7. Was zuletzt die Wirkung des Gottesdienstes betrifft, so besteht sie nicht blofs in der Förderung des einzelnen Christen, der die Erbauung findet. Der Begriff der Erbauung erstreckt sich ja, wie wir sahen (S. 53), auf die gesamte Gemeinde und auf die einzelnen nur soweit, als dieselben fester als lebendige Steine in den N.T.lichen Tempel eingefügt werden. Die Anbetung, wie sie die Grundlage des Gottesdienstes ist, ist nur Anbetung der erlösten Gemeinde, und durch die Erbauung macht sie diese Gemeinschaft mit dem Herrn und unter einander nur um so fester.

Luther hat mit besonderem Nachdruck stets dies als die Frucht des Gottesdienstes betont. Wie ihm der Gottesdienst der Christen allein auf der Gnadengabe des Herrn in Wort und Sakrament beruht, so wird auch die Gemeinschaft der Christen unter einander nicht etwa durch das subjektive Bewufstsein der einzelnen, im Gottesdienst sich vereinenden Christen hervorgerufen, sondern die Gemeinschaft, communio, wird durch Christus gewirkt.

Vielfach verwendet Luther dazu ein Bild, das sich schon in den Abendmahlsgebeten der Didache (9, 4. Hering[1] S. 5_3 ff.) angedeutet findet, und das von anderen Schriftstellern (z. B. Cyprian, Ep. 63, 13) ausgebildet wird und auf der Symbolik von Brot und Wein beruht. Wie die vielen Körner zu der einen ungeteilten Masse des Brotes, und die vielen Beeren zu dem einen Tranke des Weines ununterscheidbar und unlösbar verbunden sind, so werden

durch die Teilnahme am Abendmahl die Glieder mit Christo, dem Haupte, und dadurch unter einander verbunden zu „einem Kuchen“. (1^2, S. 307 f. 11^2, S. 185. 208. 17, S. 55. 29, S. 351. 31, S. 405.) Rietschel a. a. O. S. 77 f.

Es ist Luthers kräftiger Realismus, der sich darin einen Ausdruck giebt, der dem Wortlaut nach dem Sakrament fast eine naturalistisch wirkende Kraft zuzuschreiben scheint. Das, was die eigentliche religiöse Bedeutung der Ausführungen Luthers ist, ist der Gedanke, dafs das Band der Gemeinschaft unter denen, die im Gottesdienst vereint sind, nicht von den Gliedern der Gemeinde ausgeht, sondern allein von dem Herrn, und dafs die Förderung und Stärkung der Gemeinschaft nicht blofs ein subjektives Bewufstsein der Christen ist, sondern ein reales Band der Gemeinschaft, das durch des Herrn Gnadenzusagung in seinem Wort und Sakrament geknüpft und gefestigt wird.

8. Fassen wir zuletzt den Gesamtbegriff des evangelischen Gottesdienstes kurz zusammen:

I. Der evangelische Gemeindegottesdienst setzt die Gemeinde der erlösten und ihrer Rechtfertigung vor Gott gewissen Christen voraus.

II. Derselbe ist nicht eine gesetzliche Institution des Christentums (wie die römische Kirche lehrt), beruht aber auf der Gabe des Evangeliums und der Einsetzung des Abendmahls, welche Gabe Gottes dem inneren Bedürfnis des Christen entspricht.

III. Die Gemeinde der Erlösten setzt den Gottesdienst ins Leben, indem sie sich um Gottes Wort, das ihr im Evangelium bezw. im heiligen Abendmahl gegeben ist, sammelt. Damit dies in gottgewollter Ordnung geschieht, beruft die Gemeinde aus ihrer Mitte das Amt des Worts (ministerium verbi divini) behufs ordnungsmäfsiger Verwaltung des Wortes und Sakraments zu der Gemeinde besten.

IV. Die Gemeinde kommt im Gottesdienst zusammen

a) in dem Bewufstsein, Gemeinde Christi zu sein, um in Anbetung der Gnade Gottes in Christo sich selbst als Opfer dem Herrn darzubringen;

b) in der Absicht, durch das Wort Gottes, das sie sich als Stoff der Erkenntnis und Kraft des Lebens von neuem aneignet, in Christo, dem Grunde ihres Glaubens und Lebens, fester und tiefer erbaut zu werden und

c) dadurch auch der Gemeinschaft ihrer Glieder unter einander bewufst zu werden und sich in derselben zu fördern.

V. Infolgedessen stellt sich der gesamte Gottesdienst unter die beiden Begriffe der Anbetung und der Erbauung auf Grund des göttlichen Worts, so dafs die Anbetung stets zur Erbauung führt, und jede Erbauung sich wieder in die Form der Anbetung umsetzt.

9. Alles was in die Erscheinung tritt, ist an Raum und Zeit gebunden. Der Gemeindegottesdienst mufs daher auch in Bezug auf diese beiden Kategorieen geordnet sein. Die Versammlung der Gemeinde fordert besondere, für diesen Zweck bestimmt geordnete Zeiten und Räume.

Die gottesdienstliche Zeit mufs nach der Aufgabe des Gottesdienstes bestimmt werden. Hier hat die Tradition ihre besondere Bedeutung durch die Entwickelung des Sonntags als Kultustag und des Kirchenjahrs als Kreislauf der Sonn- und Festtage innerhalb eines Jahres.

Die Art des Raumes als sinnenfälliger Ort ist für den sinnenfälligen Gottesdienst ebenfalls nicht gleichgültig. Er mufs in dem Dienst des Gottesdienstes stehen und darum für diese seine Aufgabe als Ort der Anbetung und Erbauung auf Grund des Wortes Gottes gestaltet sein, sowohl in seiner Gesamtanlage, wie in seinen einzelnen Teilen. Es tritt uns hier sofort die Bedeutung der Kunst für den Kultus entgegen. Das Verhältnis beider zu einander bedarf besonderer prinzipieller Behandlung.

§ 9. Der Kultus und die Kunst.

C. Meyer, Über das Verhält. der Kunst z. Kultus. 1837. — C. Schnaase, Über das Verhältnis der Kunst zum Christentum und besond. zur evangel. K. 1852. — R. Fischer, Über Protestantismus und Katholizismus in der Kunst. 1853. — C. Imm. Nitzsch, Über relig. Kunst, im Deutschen Kunstblatt. 1856, No. 41. — L. Wiese, Über das Verhältnis der Kunst zur Religion. 1878. — Schoeberlein, Die christl. Kunst und der evangel. Gottesdienst, im Christl. Kunstblatt. 1865. S. 5 ff. 17 ft. — G. Portig, Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2 Tle. 1879 f. — Schleiermacher, Grundrifs der phil. Ethik ed. Twesten S. 166 ff. — Nitzsch, Prakt. Th. II, S. 240 ff. — Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Kultus S. 240 ft. — Vetter, Die christl. Lehre vom Kultus S. 17 f. — Th. Harnack, Pr. Th. I, S. 289 ff. — Krauss, Pr. Th. 1, S. 62 ff.. — Achelis, Pr. Th.^{2} 1, S. 323 ff.

1. Wenn in dem Kultus die religiöse Gemeinschaft sich einen Ausdruck giebt, wodurch das unsichtbare verborgene Leben in die Erscheinung tritt und zur Darstellung kommt, so ist damit die Notwendigkeit einer künstlerischen Thätigkeit ohne weiteres gegeben.

In demselben Mafse, als die Idee und die Erscheinung sich decken, und die Idee aus der Darstellung mit zwingender Gewalt durch die Sinne sich dem Schauenden oder Hörenden zum Bewufstsein bringt, in demselben Mafse ist die Erscheinung ein Kunstwerk. Die Schönheit des Kunstwerkes liegt in der vollendeten Einheit von Idee und Erscheinung. Damit haben wir zunächst nur im allgemeinen das Grundgesetz ausgesprochen, das für jedes geistige Leben gilt, dafs es die Gesetze seiner Darstellung in der äufseren Erscheinung in sich trägt und aus sich heraussetzen mufs. In seiner Anwendung auf den Kultus entspringt hieraus die Forderung, dafs in seiner Gestaltung der Kultus im ganzen wie im einzelnen den Charakter der Anbetung im Geist und in der Wahrheit trägt und der Erbauung der Gemeinde auf Grund des Evangeliums dient.

Das künstlerische Gestalten ist hier zunächst im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen, durch das alles geistige Leben innerhalb der Menschheit allein in vollendeter Weise sich in seinem Bereich einen harmonischen Ausdruck geben soll. In diesem Sinne wohnt auch aller wissenschaftlichen Arbeit ein künstlerisches Moment inne. Die vollendete Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnisse, durch welche Darstellung mit zwingender Klarheit das, was in dem Manne der Wissenschaft innerlich lebt, dem Leser oder Hörer zum eigenen inneren Besitz wird, gewährt ebenfalls einen ästhetischen Genufs. In der vollendeten harmonischen Gestaltung des Erkenntnisstoffes offenbart sich ein künstlerisches Schaffen.

Bei der Frage nach dem Verhältnisse von Kultus und Kunst denken wir aber vor allem an die Kunst als ein selbständiges Gebiet des menschlichen Geisteslebens, das sich in den verschiedenen Künsten darstellt, in welchen der Mensch thätig ist, durch den Stein oder die Farbe, durch das Wort oder den Ton das aus sich heraus in die Erscheinung zu setzen, was in ihm lebt, sei es, dafs das Kunstwerk durch die ihn umgebende Natur in dem Künstler wach gerufen ist, sei es, dafs der Künstler dabei unmittelbar schöpferisch thätig gewesen ist, denn die Kunst im höchsten Sinne ist ein Abglanz der schöpferischen Thätigkeit Gottes in seinem Ebenbilde, dem Menschen. „Wahre Malerei ist der Schatten des Pinsels, mit dem Gott malt“ (Michelangelo).

2. Dafs die Kunst thatsächlich stets mit dem Kultus bezw. mit der Religion, aus der der Kultus geboren ist, in innigster Verbindung gestanden hat, lehrt die Geschichte. Die ersten Kunstwerke eines Volkes sind dem religiösen Dienst geweiht. Die gesamte antike Kunst ist recht eigentlich religiöse Kunst. Die Künstler

(Phidias) und die Dichter (Homer, Hesiod) gaben dem Volke die Götter in der Gestaltung, in denen sie zum religiösen Besitz des Volkes wurden. Zwar scheint zunächst diese Wechselwirkung von Kultus und Kunst, ja diese absolute Verschmelzung beider spezifisch heidnisch zu sein. Gerade die geistige Religion des Judentums setzt sich in Widerstreit zu der anthropomorphen religiösen Auffassung der antiken Welt. Aber wie wenig auch in Israel der Kultus der Kunst entbehren kann, beweist nicht nur die Pflege der Dicht- und Tonkunst für den Gottesdienst. Auch die bildenden Künste, Architektur und Plastik, treten in dem Tempel Salomons in die Erscheinung. Auch das Christentum wies zunächst die bildenden Künste, die mit dem Götzendienst unlösbar vereint erschienen, mit Entschiedenheit ab. Es bedarf aber nicht des Nachweises, dafs gerade auf dem Boden des Christentums und durch dasselbe eine neue Kunst in Herrlichkeit erblüht ist. Insbesondere aber hat auch auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens die Kunst im christlichen Kultus einen bedeutenden Einfluſs ausgeübt. Die Kultusräume haben der Architektur bedeutsame Aufgaben gestellt. Malerei und Plastik haben sich zur Ausschmückung der Räume verbunden. Die Dicht- und Tonkunst ist in den Dienst des Kultus gestellt worden.

Aber die Thatsache dieser Vereinigung begründet noch nicht das innere Recht der Verbindung. Ist nicht vielleicht gerade darin eine Entartung des Christentums in die Erscheinung getreten? Thatsächlich geht die Verweltlichung des Gottesdienstes seit der konstantinischen Zeit mit der ungehemmten Herrschaft der Künste im Kultus Hand in Hand, und die Reaktion der Bilderbekämpfung im 8. und 9. Jahrhundert tritt aus der Mitte der Kirche hervor. Diese Gegnerschaft gegen die Kunst hat auch auf protestantischem Boden eine gröfsere Bedeutung erlangt. Die Bilderstürmer der Reformationszeit, die gesamte reformierte Kirche,[1])

[1]) Heidelb. Katech. Fr. 98: „Mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden? Nein, denn wir sollen nicht weiser sein als Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Worts will unterwiesen haben.“ — Conf. Helvetica II: „Praedicari jussit evangelium Dominus, non pingui et pictura laïcos erudire; sacramenta instituit, non statuas constituit.“ Dagegen Luther: „Auch dafs ich nicht der Meinung bin, dafs durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistlichen fürgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste dessen, der sie gegeben und geschaffen hat“ (56, S. 297). „So

die nicht nur die Plastik und Malerei, sondern auch das Kirchenlied und die Orgel bekämpfte, legen uns die Notwendigkeit auf, die Frage prinzipiell ins Auge zu fassen.[2]) Es gilt die Berechtigung der Künste im Kultus prinzipiell zu begründen und die Grenzen derselben innerhalb des Gottesdienstes zu bestimmen.

3. Schon in dem Ursprung der Religion einerseits und der Kunst andererseits zeigt sich eine innere Verwandtschaft. Beide gehen nicht aus der Initiative des menschlichen Handelns hervor. Es ist vielmehr in beiden das Bewufstsein von dem Ergriffensein durch eine höhere Macht, dem Getriebenwerden durch eine über dem Menschen stehende Kraft, die den Menschen bestimmt, die ebensowohl der fromme Mensch wie der Künstler zugleich als seinen eigensten Besitz, gesenkt in die geheimsten Quellen seiner Eigentümlichkeit, erfährt.

Auch darin zeigt sich die innige Verwandtschaft von Kultus und Kunst, dafs in beiden Gebieten dieses geistige innere Leben zur Darstellung kommt und sich eine harmonische Gestalt durch das Eintreten in die Welt der Erscheinung giebt. Wenn, wie wir sahen, der christliche Kultus in der Darlegung dessen, was in der Seele der erlösten Gemeinde lebt, seinen Ausgangspunkt hat, so ist recht eigentlich die Kunst das Gebiet des darstellenden Handelns, so dafs bei den Vertretern des Kultus als eines rein darstellenden Handelns der Kultus selbst geradezu den Charakter der Kunst gewinnt.[3])

Endlich zeigt sich auch in der Wirkung beider eine innere Verwandtschaft. Wenn die christliche Religion die Religion der Erlösung durch Christus ist, und es die Aufgabe des Kultus ist,

---

bitten wir sie nun gar freundlich, wollten uns doch auch gönnen zu thun, ... dafs wir auch solche Bilder mögen an die Wände malen um Gedächtnis und besser Verstands willen, sintemal sie an den Wänden ja so wenig schaden als in den Büchern ... Wollte Gott, ich könnte die Herren und die Reichen dahin bereden, dafs sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern für jedermanns Augen malen liefsen; das wäre ein christlich Werk" (29, S. 158).

[2]) Wer die nüchternen, aller Kunst feindlichen Auditorien kennt, die in den schönen alten, aber gänzlich vernachlässigten Kirchen Hollands (z. B. Utrecht) eingebaut sind, wird die Notwendigkeit einer prinzipiellen Erörterung nicht abweisen können.

[3]) Richard Rothe sieht es als das eigentliche Ziel an, dafs der Kultus vollständig durch die Kunst ersetzt wird. S. oben S. 42.

die Kräfte der Erlösung zur Erbauung der Gemeinde lebendig sich entfalten zu lassen, so hat auch die Kunst eine befreiende, im gewissen Sinne erlösende Wirkung. Soweit sie unmittelbar schöpferisch die Ideen zur Darstellung bringt, führt sie über das Endliche und Zeitliche hinaus und setzt die Seele in Verbindung mit einer der gemeinen Wirklichkeit entrückten höheren Welt. Aber auch wo sie den Gegenstand ihrer Darstellung aus der sie umgebenden sinnlichen Welt entnimmt, darf sie niemals nur die nackte zufällige empirische Wirklichkeit nachzuahmen und zu wiederholen suchen. Es gilt vielmehr, das wahre Wesen frei von den Zufälligkeiten, mit der die empirische Wirklichkeit es umgiebt, zum Ausdruck zu bringen. „Ihr (der Kunst) Blick weckt das in dem tiefsten Innern der Natur gleichsam schlummernde Schöne auf. Sie belauscht dieselbe in den Momenten, in welchem sie von der Welt der Ideen momentan durchzuckt und verklärt ist und will diesem idealen Dasein eine beharrende Wirklichkeit geben, soweit und sowie sie es vermag. Sie versteht es, und nichts Geringeres ist ihre Aufgabe, das Bleibende, Ewige so mit dem Gegenwärtigen und Momentanen ineinander zu schmelzen, dafs es gleichsam noch atmend und naturwarm vor uns dasteht und lebt.“[4]) Darin liegt eine freimachende Aufgabe der Kunst, die Goethe „eine vorläufige Erlösung, ein Evangelium des natürlichen Geistes, eine menschliche Vorrede zum Evangelium der Gnade“ nennt.

Auch in der Porträtierkunst tritt uns diese Aufgabe der Kunst entgegen. Nie darf ein Porträt, sei es als Bild, sei es als Büste, die empirische Wirklichkeit blofs wiederholen. Das mag der Photographie überlassen bleiben, die im günstigsten Fall in einem glücklichen Augenblick die Persönlichkeit darstellt. Die Aufgabe des Künstlers ist vielmehr, den ganzen Menschen in seinem innersten Wesen zu erfassen und dieses frei von dem Schleier, den die materielle empirische Wirklichkeit über die Erscheinung breitet, darzustellen. Es gilt das Bild des Individuums von innen heraus, aus seinem wahren Wesen zu gestalten, nicht blofs die einzelnen Züge äufserlich nachzuahmen. Vgl. Lessings Wort in Emilia Galotti (1. Aufzug, 4. Auftritt): „Die Kunst mufs malen, wie sich die plastische Natur, wenn es eine giebt, das Bild dachte: ohne den Abfall, welchen der widerstrebende Stoff unvermeidlich macht; ohne das Verderb, mit welchem die Zeit dagegen ankämpft.“ Ernst Rietschel: „Jeder menschlichen Daseinsform liegt eine besondere göttliche Uridee zu Grunde. Denkt sich nun der Künstler ein seinem Gegenstande entsprechendes Individuum, und findet er dazu eins in der Natur, zu welcher er stets zurückkehren mufs, so soll er nicht die Natur nehmen, wie er sie findet (auch wenn sie schön ist, wird er sie nicht so nehmen können),

[4]) Th. Harnack, Pr. Th. 1, S. 292.

ebenso wenig soll er sie ergänzen nach hergebrachten Idealbegriffen, sondern er soll die göttliche Uridee, welche der Daseinsform dieses Menschen zu Grunde liegt, sich vorzustellen, sich mit aller Kraft des Geistes in sie hineinzudenken suchen ... Diese Uridee also, der kein Individuum in seiner Entwickelung vollkommen entspricht, ist das Ideal, das der Künstler sich zu denken, zu erstreben hat ... Freilich ist das Ideal in diesem Sinne auch nie erreichbar, denn des Künstlers Schaffen gleicht hier fast dem göttlichen" (Oppermann, E. Rietschel S. 260f.). Auch hierin ist eine befreiende, aus dem Stoff erlösende Aufgabe der Kunst gegeben. Allerdings tritt diese Auffassung in Gegensatz zu der Auffassung des sogen. Naturalismus auf dem Gebiete der Kunst, der nur die genaue Wiedergabe der empirischen Wirklichkeit, auch in ihrer abstofsenden Häfslichkeit, als höchstes Ziel erstrebt.

4. Aber gerade diese Verwandtschaft von Religion bezw. Kultus und Kunst nötigt um so mehr, mit aller Schärfe den Unterschied beider zu betonen, je mehr unsere Zeit geneigt ist, an die Stelle der Religion die Kunst als den wahren Kultus zu setzen. Während der Kultus auf der Thatsache der vollbrachten Erlösung sich aufbaut und nach allen Seiten die Kräfte der vorhandenen Erlösung innerhalb des Kosmos thatsächlich auswirken will, übt die Kunst ihre den Menschen befreiende, erlösende Wirkung nur mittels der Phantasie aus, die die Wirklichkeit durch den Schein ersetzen will. Gerade der Schein, die Illusion ist recht eigentlich das Bereich der Kunst. Die Idealwelt, die sie uns darstellt, ist eine phänomenale, die nur für die Phantasie vorhanden ist, und im Schein liegt allein die erhebende Wirkung der Kunst, die, wie überhaupt jedes menschliche Thun, eine wirkliche Erlösung nicht schaffen kann. Die Kunst deckt die tiefen Dissonanzen des Lebens, Sünde und Elend, mit dem Schleier der Schönheit zu.[5]) Aber gerade die Religion und darum der Kultus verträgt nicht den täuschenden Schein, weil beide das Wesen und die Wahrheit allein wollen.[6]) Die Kunst ist sehr oft, wie Martensen sagt, das Quietiv, in dem Leute, welche einer kalten und trostlosen Resignation

[5]) Vgl. Lenaus Wort im Savonarola:

„Die Künste der Hellenen kannten
Nicht den Erlöser und sein Licht,
Drum scherzten sie so gern und nannten
Des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht.
Dafs sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht wufste, mild vorüber führt,
Erkenn ich als der Zauber gröfsten,
Womit uns die Antike rührt."

[6]) Th. Harnack a. a. O. S. 290.

sich nicht überlassen können, welchen aber der Friede Christi fern ist, ausruhen.[7])

5. Trotz dieses tiefen Unterschiedes von Kultus und Kunst, so lange wir beide in ihrer vollen Selbständigkeit betrachten, ist die thatsächlich bestehende innere Verbindung von beiden nicht eine unberechtigte Vermengung zweier verschiedener Gebiete, sondern eine innere Notwendigkeit. Ist dies bereits aus der Thatsache klar, dafs eine harmonische Darstellung des Kultus schon ein künstlerisches Thun ist (S. 68), so folgt es auch aus der Notwendigkeit, dafs die Phantasie, dies Organ der künstlerischen Gestaltung, in dem Christen nicht unterdrückt werden darf und kann, und dafs sie andrerseits neben dem Glauben eine von ihm losgelöste selbständige Bedeutung nicht behalten darf, sondern auch durch den Geist Gottes verklärt werden soll. Bei einer falschen Scheidung von Kultus und Kunst ist die Gefahr vorhanden, dafs die Phantasie um so mehr auf dem Gebiete einer unfrommen Kunst sich schadlos hält.

Aber allerdings kann der Kultus mit der Kunst sich nur soweit verbinden, als diese die Aufgabe und das Wesen des Kultus nicht hindert oder gar zerstört. Dadurch ist nicht etwa eine Scheidung von profaner und religiöser Kunst in dem Sinne gefordert, dafs jene auf dem Boden des Christentums keine Berechtigung hätte. Es ist gerade der evangelische Geist der Reformation, der weltlich und geistlich nicht wie sündlich und göttlich scheidet, sondern jedem echt menschlichen Gebiet seine volle Berechtigung und gottgewollte Selbständigkeit giebt. Aber zweifellos wird die Kunst, soweit sie im Kultus ein Recht hat, sich den Aufgaben des Kultus unterordnen und eingliedern müssen.

Das scheint zunächst mit der Kunst unverträglich zu sein, die eben als darstellendes Handeln keine aufser ihr liegenden Zwecke verfolgt, sondern ihren Zweck in der Darstellung der Idee selbst trägt ohne Rücksicht auf den Erfolg, den das Kunstwerk hat, denn der Künstler will nur das, was in ihm lebt, zur Erscheinung bringen. Das Treibende liegt in ihm, weil er die Welt, die er künstlerisch gestaltet, in sich trägt.

Dennoch wäre es durchaus einseitig, damit jedwede Verbindung der Kunst mit bestimmten Zwecken als unberechtigt zu verwerfen. Die gesamte Architektur würde damit aus dem Gebiete

[7]) Ethik I³, S. 431.

der Kunst ausgeschieden werden, weil niemals ein Bauwerk als Werk der freiwaltenden Phantasie entsteht, sondern jedes Werk der Architektur eine besondere Bestimmung hat, und dadurch das Schaffen des Künstlers bestimmt ist. Dasselbe wird von vielen Werken aus den anderen Kunstgebieten gelten. Eine Unterdrückung der Kunst ist damit nur dann involviert, wenn dadurch das freie Schaffen des Künstlers durch äufsere Schranken gehemmt wird, wenn ihm von aufsen ihm innerlich widerstrebende Zwecke aufgenötigt werden, nicht aber wenn der Künstler die Zwecke zu seinem inneren persönlichen Eigentum macht, wenn er in freier Weise die Zweckmäfsigkeit in die Idee der Darstellung aufnimmt.[8]) Das ist vor allem auch auf dem Gebiete des Kultus der Fall. Nur der Künstler wird wahrhaft religiöse Bilder schaffen, der von der Religion getrieben ist, nur die Kunstschöpfung kann kultischen Zwecken der Gemeinde dienen, die aus dem kultischen Bedürfnis der Gemeinde heraus lebensvoll erwachsen ist. Das ist keine Herabwürdigung der Kunst zur dienenden Magd der Religion, sondern die Frucht einer innigen freien Verbindung von Kunst und Religion, wobei die letztere die erstere beseelt und von innen heraus zur Gestaltung treibt.

6. Darum wird die Aufgabe des Kultus auch die kultische Kunst bestimmen. Anbetung und Erbauung erkannten wir als die treibende Macht des Kultus. Darum kann nur die Kunst innerhalb des Kultus ein Recht haben, die die Anbetung und Erbauung fördert. Die Phantasie darf nur soweit beeinflufst werden, dafs sie nicht im ästhetischen Genufs verweilt, sondern die Anbetung und Erbauung wecken und stärken hilft.

Aber dieser allgemeine Grundsatz mufs noch eine weitere Beschränkung erleiden. Alle Kunst, die erbauend wirkt, ist religiöse, ist christliche Kunst, aber nicht jede religiöse, christliche Kunst ist damit auch schon ohne weiteres kultisch berechtigt. Der Kultus ist durch das Bedürfnis der christlichen Gemeinde bestimmt, in der die verschiedenen Kräfte des Christen, Erkenntnis, Wille, Phantasie etc. harmonisch zusammenwirken sollen. Ein Vorherrschen des einen vor dem andern, insonderheit das Vorwalten der Phantasie als religiöses Organ würde eine Beeinträchtigung der Gesamtbedürfnisse sein. Gerade das Gebiet der Kunst giebt dem individuellen Geschmack einen grofsen Spiel-

[8]) Bassermann, Geistl. Beredsamkeit S. 106.

raum, während im Kultus das Bedürfnis der Gesamtgemeinde gewahrt werden mufs. Es giebt eine Menge religiöser Kunstwerke, die innerhalb des Gemeindegottesdienstes keine Stelle haben, obgleich sehr viele Christen sich an ihnen wahrhaft erbauen können.

Bedeutsam ist hierbei die Beurteilung der modernen religiösen Malerei. Es ist kein Zweifel, dafs in derselben ein tiefberechtigter Zug liegt, die heilige Geschichte von der herkömmlichen typischen Darstellungsweise zu lösen, um sie den Kindern unserer Zeit lebensvoller und in verständlicher Sprache nahe zu bringen. Es kommt dies einem gesunden Bedürfnis entgegen, das vor allem in dem Boden der Reformation seine Wurzeln hat. Gegenüber den typischen Christusgestalten und Heiligenbildern erscheint in Albrecht Dürers Werken eine lebensvolle, durch und durch individuelle Darstellung der heiligen Geschichte, in der man das persönliche Glaubensleben pulsieren fühlt. Die heilige Geschichte wird durch ihn, auch durch Lukas Cranach, Rembrandt u. a. der Vergangenheit entrückt, indem die Gestalten der Zeitgenossen die Umgebung Christi ausmachen. Die deutsche religiöse Kunst wandelte nicht diese Bahnen weiter. Unter der Herrschaft der Akademie kehrt sie zu den Typen der Italiener zurück, nur dafs unter den akademischen Grundsätzen das individuelle Leben mehr und mehr unterging und der schablonenhaften Behandlung Platz machte. Wenn die deutsche Kunst von Rom aus unter Führung von Cornelius, Overbeck der Akademie ein Ende machte, so hat sie doch als die Richtung der Nazarener unter Overbecks Einflufs nicht den Mut gehabt, auch die konventionell antikisierende Renaissance auf dem Gebiete der religiösen Malerei zu beseitigen, die vielmehr die Herrschaft behielt. Es ist entschieden eine tief berechtigte Reaktion, wenn in den letzten Jahrzehnten das Streben dahin geht, die heilige Geschichte und vor allem auch die Gestalt des Heilandes, wie bei Dürer u. a., in die Mitte unseres Geschlechtes zu stellen (v. Gebhardt, v. Uhde, Zimmermann u. a.). Doch ist es bisher noch nicht gelungen, das individuelle Kunstwerk so mit dem Glaubensleben der Gemeinde zu einen, dafs auch kultische Bilder geschaffen würden. Hier liegen noch ungelöste Aufgaben für die moderne christliche Kunst.

7. Die verschiedenen Künste werden in verschiedenem Umfang innerhalb des Kultus ihre Stelle erhalten.

Die Architektur ist durch den kultischen Raum bedingt und ihre Aufgabe ist es, die Stätte zu schaffen, in der im evangelischen Sinne die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit mit Abwehrung alles dessen, was die Keuschheit und innere Sammlung stört, sich vollziehen soll.

Malerei und Skulptur werden zur Schmückung des kultischen Raumes ihr Recht behaupten. Beide Künste dürfen aber niemals ein selbständiges Recht für ihre Entfaltung beanspruchen und werden nur nach den bei der Architektur bemerkten Grundsätzen Anwendung finden.

Innerhalb des Gottesdienstes wird im Gemeindelied die Dichtkunst die ihr von Anfang an in der Kirche zuerteilte Stellung einnehmen.

In dem Gemeindegesang bezw. im liturgischen Gesang tritt die Musik in den Gottesdienst. Wie weit und in welchen Grenzen die Tonkunst eine selbständige Bedeutung im Kultus beanspruchen darf, wird besonderer Untersuchung vorbehalten bleiben müssen.

Selbst die Rhetorik und Mimik wird in dem liturgischen Vortrag und der liturgischen Haltung ihre eigenartige Bedeutung erhalten.

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

Der christliche Gemeindegottesdienst nach seiner thatsächlichen Entwickelung.

I. Die Voraussetzungen für die Gestaltung des Gottesdienstes.

A. Der gottesdienstliche Raum.

(Kirchenbau.)

Bingham, L. VIII (t. III, p. 112 sqq.). — W. Lübke, Geschichte der Architektur. 1855. 6. Aufl. 1884. — Frz. Kugler, Gesch. der Baukunst. 3 Bde. 1855—1860. — C. Busch, Die Baustile. 2. Aufl. 1864. 2. Tl.: Die Baukunst des M.A.s 1868. — Ant. Springer, Die Baukunst des christl. M.A.s 1854. — Ferd. v. Quast, Die Entwickelung der kirchl. Baukunst des M.A.s 1858. — C. F. A. v. Lützow, Die Meisterwerke der Kirchenbaukunst. 2. Aufl. 1871. — J. Kreuser, Kirchenbau I. 2. Aufl. 1860. — C. Brockhaus, Art.: Christliche Baukunst in PRE.^{2} 2, S. 135 ff. — H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie. 5. Aufl. Mit herausgegeb. von E. Wernicke. 2 Bde. 1883 und 1885. — Dehio und Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlands. 1884 ff. (noch nicht vollendet). — Kupferwerke: Dehio und Bezold a. a. O. — Kunsthistorische Bilderbogen. Leipzig, Verlag von Seemann. II. 1886.

---

§ 10. Der altchristliche Kirchenbau.

(Basilika und Centralbau.)

Leone Battista Alberti, De re aedificatoria. LL. X ed. Angelus Politanus. Florenz 1485. — Jos. v. Bunsen, Die Basiliken d. chr. Rom. 1822 u. 1843. — Frd. v. Quast, Die Basiliken d. Alten. 1845. Ders., Form, Einrichtung u. Ausschmückung d. ältesten christl. Kirchen. 1853. — A. Zestermann, Die antiken und christl. Basiliken nach ihrer Entsteh., Ausbild. und Bezieh. zu einander dargestellt. 1847. — J. A. Messmer, Ursprung, Entwickelung und Bedeutung der Basilika in d. christl. Baukunst. 1854. Ders., Über den Ursprung der christl. Bas. in Zeitschr. für christl. Arch. und Kunst II, S. 212 ff. — W. Weingärtner, Ursprung und Entwickelung des christl. Kirchengebäudes. 1858. Ders., Die

Basilikafrage, im Organ für christl. Kunst, 1861, No. 22 ff. — O. Mothes, Die Basilikaform bei den Christen der ersten Jahrh. 2. Aufl. 1869. — X. Kraus, Real-Enc. der christl. Altert. I, S. 109 ff. Art. Basilika. Ders., Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfäng. 1872. — J. P. Richter, Christl. Architektur und Plastik in Rom vor Konstantin. 1872. Ders., Der Ursprung der abendl. Kirchengebäude. 1878. — J. D. Stockbauer, Christl. Kirchenbau in d. erst. 6 Jhh. 1874. — Joh. Burkhardt, Dissertatio de orig. basilicarum christ. 1875. — Viktor Schultze im Christl. Kunstblatt, 1882, S. 117 ff. Ders., Archäologie der altchristl. Kunst. S. 29 ff — Holtzinger, Die christl. Basilika in ihrer Entwickelung u. Beziehung z. Antike. 1883. Ders., Kunsthistor. Studien. 1886. — K. Lange, Haus und Halle, Studien zur Gesch. des antiken Wohnhauses und der Basilika. 1885. S. 270 ff. — Crostarosa, Le basiliche cristiane, Dissertazioni lette nell' Academia Pont. di archeologia. 1892. — Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altertum. 1893.

Für den Centralbau vgl. aufserdem: Rahn, Über den Ursprung und die Entwickelung des christl. Central- und Kuppelbaues. 1866.

1. Die Ablehnung des heidnischen Kultus durch die christliche Anbetung im Geist und in der Wahrheit (§ 4), bedingte mit Notwendigkeit die Gegnerschaft der Christen gegen die heidnischen Kultusräume. Ausdrücklich wird in den ersten Jahrhunderten dem Verhalten der Heiden gegenüber betont, dafs die Christen keine Tempel besäfsen, und dieser Mangel wird als dem Wesen des Christentums entsprechend erklärt.

Minucius Felix, Octav. ep. 10 (MSL. 13, S. 264): „Cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra". Arnobius adv. gent. VI, 3 (MSL. 5, S. 1164): „templa illis (sc. diis) exstruimus nulla". Tertullian adv. Marc. III, 21: „Christus catholicum Dei templum, in quo deus colitur". Lactanz, div. instit. II, 2 (MSL. 6, S. 258): „Cur ad parietes et ligna et lapides potissimum quam illo spectetis, ubi eos esse creditis? Quid sibi templa? Quid arae volunt?" Ignatius (ad Magn. 7) schreibt zwar von den Christen ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε; aber mit dem ὡς wird eben nur eine Vergleichung herangezogen. Den gottesdienstlichen Raum selbst bezeichnet er nicht mit ναός Noch Zeno, lib. I tract 5, 8. (MSL. 11, S. 308) sagt: „tibi (dem Christen) ecclesia, illi (dem Heiden) adeunda sunt templa". Der Unterschied wird mit der Ausbildung des Priesterbegriffs immer mehr verwischt und ist später ganz aufgehoben. Ambrosius (ep. 20, 2. MSL. 16, S. 994) gebraucht basilica und templum, letzteres in Verbindung mit dem sacerdos, alternierend.

2. Dafs die Urgemeinde zu Jerusalem sich zum Tempel hielt, war selbstverständlich, da ihre Glieder nicht aus dem Verband ihres Volkes ausschieden. In der Gewifsheit, den Messias zu haben, schlossen sie sich innerhalb des Tempels zu besonderer Gemeinschaft zusammen. Die Halle Salomonis, die zu den Aufsengebäuden des Tempels gehörte, wird uns als Ort ihrer Zusammenkunft genannt (A.-G. 5, 12, vgl. Joh. 10, 23). Die Errichtung einer beson-

deren Synagoge hätte zwar den Christen nicht fern gelegen. Bildeten doch in Jerusalem z. B. die Libertiner, d. h. römische Juden, die von Pompejus nach Rom weggeführt und sodann nach Jerusalem zurückgekehrt waren, ebenso die Cyrenäer und Alexandriner besondere Gemeinschaften (A.-G. 6, 9), indem sie sich nach Landsmannschaften zusammenschlossen und sich besondere Synagogen bauten. Nach dieser Analogie hätte es nahe gelegen, dafs auch die Christen sich als „Galiläer“ (A.-G. 1, 11. 2, 7) zu ähnlicher Kultgemeinschaft zusammengeschlossen hätten. Dafs sie es nicht thaten, bezeugt, dafs sie sich ganz als Glieder ihres Gesamtvolkes, dessen Messias gekommen war, betrachteten.[1])

Jedenfalls aber finden wir, und zwar ganz naturgemäfs dem Familiencharakter ihrer Gemeinschaft entsprechend, dafs die Christen sich in Jerusalem in den Häusern versammeln (Act. 1, 13. 12, 12). Der wesentliche Teil der Gemeinschaftsbethätigung, das Brotbrechen und die Feier des Abendmahls, geschieht in den Privathäusern. Auch bei den heidenchristlichen Gemeinden finden wir Privathäuser als Orte der Zusammenkünfte genannt. Gemeindeglieder, welche über gröfsere Häuser mit entsprechenden Raumverhältnissen verfügen konnten, boten dieselben wohl zur Zusammenkunft dar.

Dafs Act. 12, 12 eine Zusammenkunft bei drohender Gefahr berichtet wird, ändert nichts (wie Weizsäcker a. a. O. S. 40 schliefsen zu sollen glaubt) an der Annahme, dafs das Haus der Maria ein gewohnter Ort der Zusammenkunft war, da Petrus den ihm bekannten Ort sogleich aufsucht. Aufserhalb Jerusalem finden wir genannt die Häuser des Aquila und der Priscilla (Röm. 16, 5. 1. Kor. 16, 19), des Gajus (Röm. 16, 23), des Nymphas (Kol. 4, 15), des Philemon (Philem. 2). — Noch die Recogn. Clement. X, 71 berichten, dafs ein reicher Mann von Antiochien die sehr grofse Basilika seines Hauses als Kirche hergegeben habe.

Die traditionelle und früher vielfach vertretene Ansicht, dafs die Katakomben Roms die gottesdienstlichen Versammlungsorte der verfolgten Christengemeinde gewesen seien, ist nicht aufrecht zu erhalten. Wir besitzen keinerlei authentische Nachrichten darüber. Die Räumlichkeiten in den Katakomben Roms fassen höchstens 20—30 Menschen, können also zu Gemeindeversammlungen der zahlreichen Christengemeinden im 3. Jahrhundert nicht ausgereicht haben. Die Katakomben waren Begräbnistätten. Gottesdienstliche Feiern fanden allerdings an den Gräbern der Christen statt, doch waren dies nicht die Gemeindegottesdienste. Vgl. V. Schultze, Die Katakomben S. 73. 83 f. Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 201 ff.

3. Das Anwachsen der Gemeinden machte das Bedürfnis nach eigenen gottesdienstlichen Gebäuden immer mehr fühlbar, da die

[1]) Vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter[2], S. 39.

Privathäuser nicht ausreichten. Indessen gewann die Gemeinde die Rechte der korporativen Besitzfähigkeit erst am Ende des zweiten Jahrh.[2]) Im dritten Jahrh. finden wir die ersten klaren Zeugnisse für eigene gottesdienstliche Gebäude der Christen, die schon am Ende des dritten Jahrhunderts in Rom sehr zahlreich waren. Auch Afrika, Gallien und Britannien besafsen um die Wende des dritten und vierten Jahrh. bereits zahlreiche Kirchengebäude. Diese Gebäude waren aber keine Prachtbauten, sondern waren meist aus Holz erbaut und oft von primitiver Einfachheit.

Zu Justins Zeiten wird man aus seinem Bericht über den Gottesdienst (I. Apol. c. 67. Hering[1] S. 7) nicht auf eigene gottesdienstliche Gebäude der Christen schliefsen dürfen. Vgl. die Acta S. Justini philosophi (Otto, Opp. J. II[3], p. 266 sqq), welche nach A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 2, S. 817 unverdächtig sind. Dort geht aus einem Verhör des Justin vor dem Stadtpräfekten hervor, dafs zu dieser Zeit die Versammlungsorte der Christen noch nicht eigene kirchliche Gebäude waren, da sonst der Präfekt nicht hätte zu fragen brauchen. Kraus I, S. 112. Kirsch S. 3f. — Ob schon Tertullian, wie man vielfach angenommen hat, das Bestehen gottesdienstlicher Gebäude bezeugt, ist sehr fraglich. Er spricht de idol. 7 von einem Kommen des Christen „ab idolis in ecclesiam, de adversaria officina in domum dei". Unter ecclesia kann aber die Gemeindeversammlung verstanden werden, zumal da die darauf folgenden Worte jedenfalls spätere Glosse sind (vgl. MSL. 1, S. 669 Anm. c). Das Wort ad Valent. c. 31: „Nostrae domus columbae domus simplex in editis semper et apertis et ad lucem, amat figuram spiritus sancti orientem Christi figuram" kann nicht als Beweis für eigene Kirchengebäude verwendet werden, weil T. hier allegorisch redet. — Dagegen ist uns unter Alex. Severus (222—235) bezeugt, dafs den Christen ein öffentlicher Raum, den die Garköche für sich in Anspruch nahmen, durch den Kaiser zugesprochen wurde, mit der Begründung „melius esse, „ut quomodocumque illic deus colatur, quam popinariis dedatur" (Lampridius, vita Alex. 49, 6). Eusebius (hist. eccl. VII, 13) übermittelt uns einen Erlafs des Kaisers Gallienus (259—268) an die Bischöfe, wonach die Konfiskation der für religiöse Zwecke bestimmten Orte der Christen nicht mehr erfolgen solle. Von Aurelian wird im Jahre 272 das Besitzrecht der christl. Gemeinden auf ihr „Haus der Kirche" *(οἶκος τῆς ἐκκλησίας)* in Antiochien anerkannt (Euseb. l. c. VII, 30, 19). Ebenso steht dies für Rom fest (Vopiscus, vita Aureliani c. 20). Vgl. Kirsch S. 6 ff. Von Gregorius Thaumaturgos († cc. 270) berichtet Gregor v. Nyssa (vita Gr. Th. MSG. 46, S. 943), dafs derselbe überall christliche Tempel errichtet habe. — Besonders wichtig ist aber auch das Zeugnis des Eusebius (l. c. VIII, 1, 5), dafs in dem halben Jahrhundert zwischen Valerian und Diokletian, das den Christen Ruhe vor den Verfolgungen brachte, mit

[2]) Über die Erwerbung des Rechtes der korporativen Besitzfähigkeit seitens der Gemeinde als Collegium funeraticum (Begräbnisgenossenschaft), vgl. de Rossi, Roma sotterranea I, p. 101 ff. — Bull. di archeologia crist., 1864, p. 57 sq. 1865, p. 90.

dem Anwachsen der Christengemeinden die alten Gebäude nicht mehr genügten, und in den verschiedenen Städten geräumige Kirchen von Grund aus aufgebaut worden seien. Vor der diokletianischen Verfolgung hatten die Christen allein in Rom mehr als vierzig Kirchengebäude (Opt. Milevit. MSL. 11, S. 954).

Wie wenig man aber an die Aufführung von Prachtbauten dachte, bezeugt die Thatsache, dafs die als besonders prächtig geschilderte Kirche von Nikomedien in wenig Stunden mit Brechstangen dem Boden gleich gemacht wurde. (Laktanz, de mort. persecut. c. 12. MSL. 7, S. 213 f.) Beda (hist. eccl. III, 4. MSL. 95, S. 121) bezeugt, dafs die gesamten Kirchen Britanniens nur Holzgebäude waren. Patricius baute in Britannien aus Mangel an Holz eine Kirche aus Lehm (Book of Armagh fol. 14. Vgl. Warren, the liturgy and ritual of the celtic church S. 85). Die Sitte, die Kirchen aus Holz zu bauen, wurde später geradezu „mos Scottorum" genannt. Noch im 12. Jahrh. war der Holzbau in Britannien für die Kirchen üblich (Warren a. a. O. S. 86). Als der Bischof Nynias (Ende des 4. Jahrh.) die erste Kirche aus weifsen Steinen erbaute, war dies so ungewöhnlich, dafs sein Bischofssitz den Namen „ad candidam casam" erhielt (Beda l. c.). Sulpicius Severus schildert eine Kirche in Cyrene in der lybischen Wüste, in welcher die Decke so niedrig war, dafs man nur gebückt in der Kirche stehen konnte (Bingham a. a. O. S. 161). In Syrien sind allerdings altchristliche Bauten aus dem 5. Jahrh. gefunden worden, die eine hochentwickelte Kunst zeigen. Vgl. V. Schultze, Christl. Archäologie S. 32.

4. Eine neue Zeit brach naturgemäfs für den Kirchenbau an mit Konstantin dem Grofsen und seinem Edikt vom Jahre 313. Der gesamte kirchliche Besitz, den die Christen in den Verfolgungen verloren hatten, wurde ihnen zurückgegeben. Der Kaiser selbst liefs in den verschiedensten Orten des Orients, in Jerusalem über dem Grabe Christi, in Antiochien, Nikomedien, Heliopolis, Mamre und vor allem in Konstantinopel, Kirchen errichten und ausschmücken. Auch im Abendland entfaltete sich die Bauthätigkeit. Prächtiger und gröfser wurden die in den Verfolgungen vernichteten Gotteshäuser aufgebaut. In der Folgezeit wurden auch verschiedene heidnische Tempel von den christlichen Kaisern den Christen zur Umwandlung in Kirchen überlassen.

Für die unmittelbaren Schöpfungen christlicher Baukunst wurde hauptsächlich von Konstantin an und weit hinein in die folgenden Jahrhunderte der Stil durch **die Basilika** charakterisiert, welche als Normalform des christlichen Kirchenbaues angesehen werden kann.

Der Name basilica, der allerdings im kunsthistorischen Sprachgebrauch einen besonderen Baustil bezeichnet, ist im antiken Sprachgebrauch im allgemeinen Bezeichnung für ein Prachtgebäude, ohne Rücksicht auf die besondere Architektur. Die Ableitung des Namens B. von der *στοὰ βασιλική*,

der Gerichtshalle in Athen, worin derjenige Beamte des attischen Freistaats als Vorsitzender fungierte, der den Titel ἄρχων βασιλεύς führte, ist nicht zu halten. Der Name ist auf römischem Boden entstanden und ist abzuleiten von dem bei Plautus vorkommenden Adjectivum basilicus, a, um = prächtig (siehe Otte, Gesch. der romanischen Baukunst in Deutschland S. 31).

In der Kaiserzeit war das Wort basilica in mannigfacher Verwendung für Gebäude verschiedenster Gestalt und verschiedener Benutzung (vgl. Sitzungsb. der Akad. der Wissensch. in München, 1882, Bd. 2, H. 3, S. 310ff.). Säulengänge bei Bädern, Theatern, Märkten, Tempeln, Synagogen, Exerzierhäusern, Reitschulen, besonders die Gerichts- und Verkehrshallen, wurden mit dem Namen b. belegt. In der Cohort. ad Graecos (2. oder 3. Jahrh.) wird mit diesem Namen eine künstlich erweiterte Felsenhöhle, in welcher die Einwohner von Cumä ihre Lokalheilige, die Sibylla, verehrten, bezeichnet (s. A. Harnack in ZKG., Bd. VI, S. 115 ff.). Basilica ecclesiae wurde würdevoller Ausdruck für das christliche Gotteshaus, abwechselnd mit domus ecclesiae; schliefslich wurde das Wort basilica allein gebraucht, wo ein Mifsverständnis ausgeschlossen war. Eusebius gebraucht: οἶκος ἐκκλησίας (H. eccl. VII, 30, 19. VIII, 13, 13. IX, 9, 11). — βασίλειος οἶκος (X, 4, 63). — βασιλικὸς οἶκος (X, 4, 20). — βασιλική (vita Const. III, 31. 32. 53). — κυριακή (Laud. Const. XVII). — Der Name war durchaus geeignet, symbolisch auf den Herrn als König angewendet zu werden. Wie κυριακή von κύριος abgeleitet war, so übertrug man später das Wort βασιλεύς, das in basilica wiederklang, auf den höchsten König. Vgl. Isidor von Sevilla, Orig. etymolog. XV, 4, 11 (MSL. 82, S. 545): „Nunc ideo divina empla basilicae nominantur, quia ibi regi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.“ Daher basilica = κυριακή. — Der Name wurde angewandt auf Kultgebäude jeder Art und Form, sowohl grofse Gemeindekirchen, als auch kleinere einschiffige Bauten und Grabkapellen (siehe Garucci, Bull. arch. Napol. II, 1, 36 ff. de Rossi, Roma sotterr. III, S. 460). Das ganze Mittelalter braucht den Namen für alle Arten von Kirchen, auch für Centralbauten, wie St. Stefano rotondo in Rom u. a. Vgl. Dehio und Bezold S. 84 ff. K. Lange S. 271. Doch ist es üblich geworden, mit „Basilika“ ein nach fest bestimmtem Stil erbautes christliches Kultusgebäude zu bezeichnen. In diesem Sinne ist der Name auch im folgenden gebraucht.

Im Grundrifs bildet die Basilika (als Stilgebäude) ein Rechteck mit starkem Übergewicht der Längendimension. Dieser Raum ist parallel der Hauptaxe durch Säulen in mehrere Schiffe von ungerader Zahl (3 oder 5) geteilt, unter denen das Mittelschiff (a) die Seitenschiffe (b) in seiner Querausdehnung und in seiner Höhe bei weitem übertrifft. Das Mittelschiff erhebt sich über die Seitenschiffe. Die Obermauern dieses Mittelschiffs, die sich über den das Mittelschiff von den Seitenschiffen trennenden Säulenreihen aufbauen, enthalten die Fenster, welche dem inneren Gebäude das Licht zuführen.[3]) Die die Mauern des Mittelschiffs tragenden

[3]) Die römische Basilika hat die oberen Fenster des Mittelschiffs als alleinige Lichtzuführer, während die Basiliken Ravennas, die Basilika Severiana

Säulen wurden bald statt durch den horizontalen Architrav, der sich bei der römischen Basilika findet, durch breite Halbkreisbogen (Archivolten) verbunden. Eine flache Holzbalkendecke

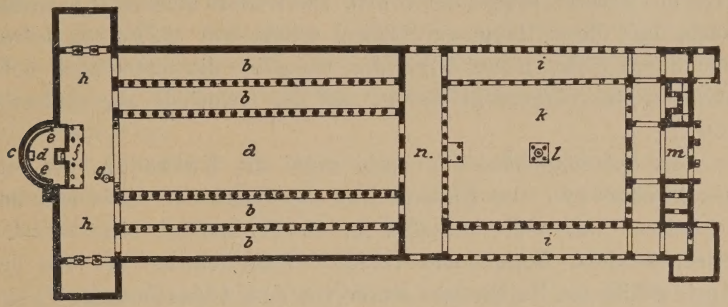

Fig. 1. Grundrifs der Basilika St. Peter in Rom.

breitete sich über das Mittelschiff aus, so dafs entweder die volle Dachrüstung zu Tage trat, oder in späteren Zeiten eine Vertäfelung nach Art der antiken Kassettendecken angebracht wurde.

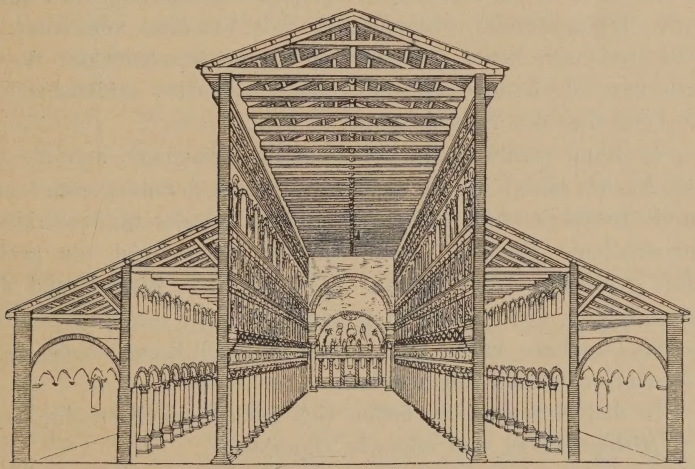

Fig. 2. Durchschnitt der Basilika St. Peter in Rom.

An der Schmalseite schliefst die Basilika mit einem halbkreisförmigen Ausbau (c), der verschiedene Namen trägt: ἄψις = Wölbung, concha = Muschel, (beide Namen von der architektonischen Gestalt

in Neapel und eine Doppelbasilika in Nola auch in den Seitenschiffen und in der Apsis Fenster haben. Die äufseren Seitenschiffe der römischen Basilika sind nur, soweit es unbedingt nötig ist, mit Fenstern versehen (siehe Fig. 2).

herrührend), tribunal (von dem erhöhten, richterlichen Sitz des Bischofs), presbyterium (gleich ἱερατεῖον), ἐξέδρα (vom Sitz der Priesterschaft), τὸ ἅδυτον, ἄβατον, sanctuarium, sacrarium (von der höheren Würde des Ortes). Die letztere Rücksicht bewirkte auch, dafs dieser Raum auf Stufen erhöht war (βῆμα von βαίνω) und durch Schranken (κιγκλίδες, cancelli), die öfters auch noch etwas weiter vorgerückt waren, von der Gemeinde abgeschlossen war.[4])

Im Scheitelpunkte der Apsis stand die Kathedra, der Sitz des Bischofs (d). Im Halbkreis an die Wand der Apsis sich anschliefsend waren die subsellia für die Priester (e), nicht einzelne Sitze, sondern fortlaufende Bänke. Das Centrum des von der Apsis gebildeten Halbkreises wurde von dem Altar (mensa) (f) eingenommen. In ältester Zeit war der Sitz des Bischofs die Stelle, von der aus derselbe zu dem Volke sprach. Später findet sich der Ambon (von ἀναβαίνω) als besondere Rednerbühne (g), an der auch die liturgischen Schriftlektionen gehalten wurden, woher auch die Namen lectorium, ἀναλόγιον, pulpitum kommen. Noch später wurde das Lektorium verdoppelt, so dafs das eine, vom Altar aus rechts stehende, höher gestellte und reicher geschmückte, für die Verlesung des Evangeliums, das links stehende, schlichtere, für die Verlesung der Epistel diente.

In Rom wurde auch zwischen das Langhaus und die abschliefsende Apsis, die für sich allein nicht geräumig war, noch ein die Breite des Langhauses etwas überragendes Querschiff (h) eingeschoben. Dadurch wurde für den Klerus noch ein grofser Raum gewonnen. Die erhöhte Apsis mit dem Bischof und dem oberen Klerus hob sich dadurch nur noch mehr von der Gemeinde, die das Langhaus füllte, ab. Auch aufserhalb Roms wurde dieses Querschiff vereinzelt angewendet.

In den Seitenschiffen finden sich auch vielfach erhöhte, nach dem Mittelschiff zu sich öffnende Galerieen.[5])

[4]) Es finden sich auch Basiliken, in denen die Apsis mit den Wandseiten, die sie mit den Längsmauern verbanden, mitten in das Langgebäude eingebaut und nach Art der Arkaden durchbrochen war, so dafs sowohl vor als hinter der Apsis Raum für die Gemeinde (Männer auf der einen, Frauen auf der anderen Seite) sich befindet. Eine solche Doppelbasilika ist z. B. die Kirche der hl. Cosmas und Damianus in Rom. Siehe über diese Art der Basiliken besonders Holtzinger.

[5]) Diese Galerieen sind zunächst dem Kirchenbau des Abendlands fremd gewesen. Erst vom 6. Jahrh. an werden in der griechischen Kirche diese

Bei den meisten Basiliken finden wir auch noch das Vorhaus (atrium, *προναός*), einen viereckigen, meist gleichseitigen Raum, der, oben offen, an den vier Seiten nach innen zu Säulengänge (i) hat, welche mit nach einwärts geneigten Dächern bedeckt sind. Der offene Mittelraum dieses Vorhauses (k) ist mit bunten Marmorplatten gepflastert oder mit Sträuchern und Blumen bepflanzt.[6]) Im Vorhaus war der Aufenthalt der Exkommunizierten (*προσκλαίοντες*).

Das Mittelstück des Atrium bildet der Brunnen (cantharus nymphaeum, labrum) (l), an dem die Gläubigen, bevor sie das Heiligtum betraten, Antlitz, Hände und Füfse wuschen.

Das Atrium ist gegen das Freie in einer nach aufsen ein wenig vortretenden Thorhalle (vestibulum, *πρόπυλον*) (m) geöffnet.

Noch ist als Anhang des Vorhauses der Narthex (ferula) (n)[7]) zu nennen, eine zwischen die Fassade der Kirche und die Hofhallen eingeschobene besondere Binnenvorhalle, nicht viel breiter als der angrenzende Portikus des Atriums und von diesem durch eine Mauer getrennt, wenn nicht die Seite des Portikus, welche an die Kirche grenzte, selbst zum Narthex benutzt wurde.

5. Die Frage, woher die Christen den Typus der Basilika entnommen haben, wird bis heutigen Tags in sehr verschiedener Weise beantwortet. Wahrscheinlich hat zunächst das antike Haus die Form dargeboten. Allmählich haben die praktischen Bedürfnisse des Gottesdienstes den Bau beeinflufst, wobei die Motive der profanen Basiliken (Gerichtshalle) mannigfach Verwendung fanden.

Emporen zur Regel. Rom nahm diese Form auf (siehe Figur 2). Ravenna kennt sie nicht. Siehe Dehio S. 108.

6) Von den Bäumen und Blumen stammt jedenfalls der seit dem 9. Jahrh. nachweisbare Name paradisus für diesen Raum. X. Kraus leitet den Namen von der Bestimmung des Raums als Begräbnisstätte ab.

7) Die Bedeutung des Namens für diesen Teil des Baues ist zweifelhaft. Vgl. Bingham III, S. 188: „Si quaeras, cur isthaec ecclesiae pars narthex vocata sit, respondeo, ideo quod figura illius similis esse credebatur ferulae, quod nomen latinum ejus est. Nam figura quaevis oblonga, sive dromica, ut Graeci vocant, narthex ipsis dicebatur. Atque hinc haec pars ecclesiae, quum esset longa quidem sed augusta, e transverso frontis ecclesiae narthex seu ferula ex hac ratione appellabatur.“ — *νάρθηξ* oder ferula ist aber zunächst eine hochgewachsene Doldenpflanze mit leichtem, knotigem, markvollem Stengel, das sogenannte Pfriemenkraut, dessen Zweige zur Strafrute für Knaben in den niederen Schulen oder auch Sklaven benutzt wurden. (Mart. 10, 62, 10. Juv. 1, 15. Hor. Sat. 1, 3, 120.) Deshalb hat man aus dem Namen eine Beziehung zu den Büfsenden, deren Aufenthalt der Narthex war, erkennen wollen.

Der Florentiner Leone Battista Alberti († 1472) hat in seiner Schrift de re aedificatoria, Florenz 1485, die Ansicht begründet, dafs die christliche Basilika nichts anderes sei, als die Nachahmung der antiken Handels- und Gerichtshalle, welche den gleichen Namen „Basilika“ trug. Diese Ansicht ist bis in die Mitte unseres Jahrh. die allgemein anerkannte geblieben. Die Gründe für diese Ableitung waren folgende: a) Der gleiche Name. Dieser Grund erledigt sich durch das oben S. 82 Gesagte. b) Die gleiche architektonische Anlage. Dieselbe ist aber nicht in dem behaupteten Mafse vorhanden. Die Apsis war der Gerichts- und Handelsbasilika nicht wesentlich (siehe besond. Zestermann S. 72ff.), das Querschiff fehlte ihr auch, der Eingang war bei manchen Basiliken nicht an der Schmalseite, sondern an der Langseite. Besonders wichtig ist auch, dafs bei den Gerichts- und Handelsbasiliken die Säulen im Langhause an allen vier Wandseiten parallel sich hinzogen und bedeckte Portikus ringsherum bildeten, während das Prinzip der christlichen Basilika vielmehr war, das Gebäude der Länge nach in drei oder fünf Schiffe zu teilen. Mit anderen Worten: In der profanen Basilika war der eigentliche architektonische Mittelpunkt des Gebäudes in dem von oben erleuchteten Mittelraum vorhanden, in der christlichen Basiiika strebt dagegen alles nach der Apsis als dem Hauptpunkt zu. c) „Es wurden altrömische Basiliken in christliche umgewandelt“. Hierfür sind aber keine sicheren Beweise zu erbringen. Die allgemein gehaltenen Worte des Ausonius, welche er in der Lobrede auf den Kaiser Gratian gebraucht: „forum et Basilica olim negotiis plena, nunc votis pro tua salute susceptis“ sind durchaus nicht ausschlaggebend für die behauptete Umwandlung von profanen Basiliken in christliche Kirchen. Zunächst ist dieses Wort doch nur die rednerische Wendung, dafs da, wo früher Handel und Wandel, Verhandlungen und Prozesse stattfanden, jetzt Wünsche und Gebete für des Kaisers Wohl und Erhaltung erklingen. Die einzelne Thatsache aber, dafs zu des Damasus (366—384) Zeit, also etwa 30 Jahre nach Konstantins Tod, eine frühere profane Basilika zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt worden ist (Ammian. Marcellinus), kann weder verallgemeinert noch als Beweis für den Einfluſs der profanen Basilika auf den Stil der christlichen Basilika verwendet werden. Siehe Zestermann S. 158. Mefsmer S. 19. Weingärtner S. 4f.

Im Jahre 1847 bekämpfte zuerst Zestermann Albertis Ansicht als unhaltbar und verfocht dafür den Satz, „dafs die christliche Basilika ein ursprüngliches Erzeugnis der christlichen Kunst ist, die nicht Ursache hatte, bei den Heiden das zu borgen, was dem christlichen Geiste vollkommen entsprechen sollte.“ Auch O. Mothes stimmte dem bei mit der Näherbestimmung, dafs die Raumdisposition der altchristlichen Basilika durch das Bedürfnis der christlichen Gemeinde bestimmt worden sei, während das Gebäude in der Konstruktion an die vorhandene Technik, in dem Stil an die vorhandene Formgebung sich angeschlossen habe. Auch nach Holtzinger hat sich der Kirchenbau bereits vor Konstantin in selbständigen Bauten auf basilikaler Grundlage entwickelt. X. Kraus ging auf die Katakombenkapellen zurück, deren Schema in den überirdisch gebauten Kultgebäuden wiederholt worden sei, und zwar in Anlehnung an die Form der antiken Gerichtsbasilika, so dafs diese beiden Faktoren die Form der christlichen Basilika bestimmt hätten. Kreuser glaubt den Typus des christlichen Basilikenbaues von der

jüdischen Synagoge zu Alexandrien ableiten zu können. J. K. Richter sieht die erste christliche Architektur als aus den vergrößerten Arkosolien der Katakombenanlagen entstanden an.

Besondere Beachtung verdienen die Hypothesen, welche den Stil der Basilika aus dem antiken Wohnhaus ableiten. Wenn man bedenkt, daß die Entwickelung des christlichen Gottesdienstes gerade im Gegensatz zu den heidnischen und jüdischen Gottesdiensten aus den Hausgemeinschaften sich entwickelt, so liegt von vorn herein die Vermutung sehr nahe, daß die Einrichtungen des antiken Hauses, das zunächst die Räume für den Gottesdienst darbot, in dem selbständig sich entwickelnden gottesdienstlichen Gebäude zur Ausgestaltung, wenigstens zur Benutzung kamen. G. Kinkel hat zuerst diese Ansicht beiläufig ausgesprochen. In dreifacher Weise ist sie sodann zur Geltung gebracht worden. Mefsmer und Weingärtner haben die (schon 1784 von Guattani ausgesprochene) Ansicht vertreten, daß der christlichen Basilika der sogen. Oecus, das größte Gemach des vornehmen Privathauses, das eigentliche Gesellschaftszimmer, als Typus gedient habe, welches hinter dem sogen. Peristyl, der oben offenen, von Säulen umgebenen großen Halle,

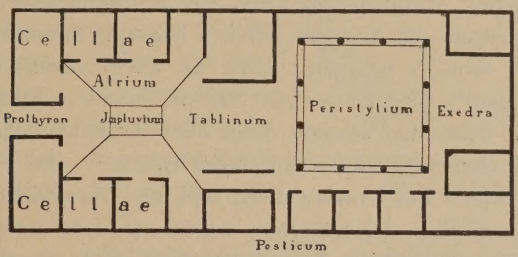

Fig. 3. Grundriß eines römischen Hauses.

gelegen habe. Zugleich glaubt Weingärtner, daß Teile des jüdischen wie des antiken Tempels sich damit verbunden haben. Auch Crostarosa vertritt neuerdings diese Ansicht. — Viktor Schultze hat dagegen die Ansicht, daß das Peristylium selbst mit dem daran oft angeschlossenen Garten den Typus für die Basilika geboten habe. — Dehio wiederum hat nachzuweisen gesucht, daß nicht in dem Oecus oder dem Peristyl, welche nur in vornehmen Häusern vorhanden waren, sondern in dem zu jedem römischen Hause gehörigen Atrium, einer ebenfalls von Säulen getragenen, oben offenen Halle, der Ursprung der Basilika zu suchen sei, wobei das sich anschließende sogen. Tablinum, in dem der Hausherr seinen Sitz hatte, der Ursprung der Apsis sei. — Lübke (Grundriß der Kunstgeschichte[8] I, S. 242) sieht in der Basilika die antike Gerichtshalle und das römische Wohnhaus vereint. — Konrad Lange hat die Ansicht entwickelt, daß für den vorkonstantinischen Bau die Schola der Alten das Vorbild gewesen sei, der Versammlungsort eines Kollegiums, einer Genossenschaft, welche zu Kultzwecken oder aus dem socialen Bedürfnis des Zusammenschlusses zum Zweck gegenseitiger Unterstützung entstanden sei, in welcher durch den römischen Staat anerkannten Form die Christengemeinden öffentliche Rechte erhielten (s. § 25). Beachtenswert ist hierbei, daß Paulus Act. 19, 9 in der σχολὴ des Tyrannus das Evan-

gelium verkündet. Den Übergang der einschiffigen mit Apsis versehenen Schola in die christliche Basilika sieht Lange darin, dafs sich später die Christen die antiken öffentlichen Basiliken zum Vorbild gewählt haben. So kehrt neuerdings der Gedanke, den zuerst Alberti ausgesprochen hat, und der lange Zeit der allein herrschende war, wieder, und hat in der ursprünglichen Fassung, dafs die antike Gerichtsbasilika das einzige Vorbild gewesen sei, auch heute wieder Vertreter (z. B. Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 206).

6. Was die Richtlinie des Kirchengebäudes betrifft, so war die west-östliche Richtung des Langhauses schon im christlichen Altertum üblich, woher der Name „Orientierung" stammt. Der Osten war der Ort des Sonnenaufgangs, des Lichtes, das als Symbol Christi galt, so dafs nach Osten zu das Gebet gerichtet wurde. Auch war der Osten die Lage des Paradieses, das, vom ersten Adam verloren, durch den zweiten Adam als unsere Heimat uns wiedergebracht worden ist.[8])

Der Altar wurde darum meist auf die östliche Seite gestellt. Doch sind gerade im Altertum Kirchen bezeugt, in denen der Altar im Westen stand,[9]) wie noch heute an alten Kirchen Roms dies erkennbar ist.[10]) Der amtierende Priester stand in diesen Kirchen hinter dem Altar und schaute dann über denselben, mit dem Angesicht der Gemeinde zugewandt, nach Osten.[11]) Die Gefahr, dafs die Christen teils aus Unwissenheit, teils aus Aberglauben dadurch einem Sonnenkultus sich näherten, wurde von Leo dem Grofsen erkannt und bekämpft.[12]) In späterer Zeit wurde die Stellung des Altars im Osten kirchliche Vorschrift.[13])

---

[8]) Const. Ap. 2, 57. Gregor v. Nyssa, de orat. dom. 5 (MSG. 44, S. 1183). Basilius M., de Spirit. 27 (MSG. 32, S. 188). Vgl. Bingham V, S. 276.

[9]) Sokrates (hist. eccl. V, 22) nennt die Kirche zu Antiochien in Syrien, und Paulinus von Nola (ep. 32, 13 ad Sever. MSL. 61, S. 337) beschreibt seine Kirche als solche, in der gegen die Sitte der Altar im Westen stand.

[10]) Otte-Wernicke I, S. 13, Anm. 2 führt allein 13 Kirchen aus Rom an, bei denen die Orientierung nach Westen zu finden ist.

[11]) Über diese Stellung des Priesters bei solchen Altären s. Durandus V, 2. 57.

[12]) Leo der Grofse (Serm. 7 de nativ. c. 4. MSL. 54, S. 218 f.) strafte das Volk, das auf den Stufen am östlichen Hauptportale von St. Peter, vor dem Eintritt in die Kirche, sich nach Osten gegen die aufgehende Sonne umwandte, um zu beten. Da die Sitte nicht ausgerottet wurde, wurde im Jahre 1300 ein musivisches Bild Christi und der Apostel vor der Kirchthür errichtet, damit die sich nach Osten umwendenden Beter erinnert würden, dafs diese und nicht die Sonne verehrt werden solle. Vgl. Casalius, de veter. sacr. Christ. ritibus 1681, p. 31. Otte-Wernicke I, S. 13 f., Anm. 3.

[13]) Im 12. Jahrh. (Belethus, MSL. 202, S. 16) findet sich die Vorschrift

7. Während das Langhaus der Basilika der Typus für die Versammlungsstätten der Gemeinde zum Gottesdienst wurde, kam auch der **Centralbau**, der für das antike Grabmal üblich war, zur Anwendung als Vorbild für die Gotteshäuser, die über den Gräbern der Märtyrer und anderer hervorragender Personen von Konstantin und seiner Mutter Helena gegründet wurden, welche man als Coemeterialkirchen bezeichnet hat. Auch für die Baptistereien, in denen der Taufbrunnen die Mitte bildete, eignete sich diese Form des Centralbaues. Die Grundfläche war der Kreis oder das Octogon, über dem sich der Bau zur Kuppel wölbte, oder das Quadrat, das nach oben in das Octogon verjüngt wurde. Oft ruht auch die Kuppel auf einem Säulenkreise innerhalb des Gebäudes, der dann von einem niedrigeren Rundgang innerhalb der Kirche umgeben ist.[14]) (Fig. 4.)

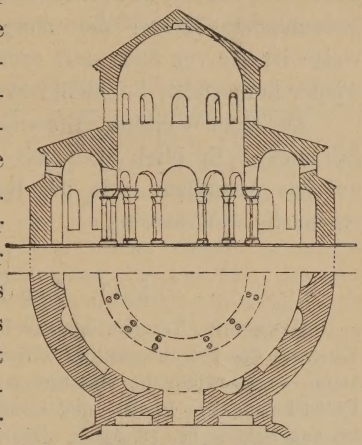

Fig. 4. Grundrifs des Mausoleums der Konstantia.

Die innere Umfassungsmauer wird gewöhnlich durch Nischen (meist acht) unterbrochen, die bald alle gleichgeformt, bald in rhythmischem Wechsel halbrund oder rechteckig, bis zum Ansatz

„ut aedificetur versus Orientem, h. e. versus solis ortum aequinoctialem.“ Im Graltempel des jüngeren Titurel, dessen 72 Chöre sich radial um den Centralbau legen, sind sämtliche Altäre nach Osten gerichtet, „daz der priester reht gen oriente dar obe sin antlütze muste keren, swenne er der kristen saelde und Christus lop zer messe wolde meren“ (Str. 52, Zarncke, Der Graltempel, Sächs. Ges. der Wissensch. phil.-hist. Kl. VII, 5, S. 451 f.). Die vielfachen Abweichungen von der strengen Orientlinie erklären sich daraus, dafs vor Erfindung des Kompasses entweder der Sonnenstand am Tage der Grundsteinlegung oder am Tage des Heiligen, dem die Kirche geweiht war, bestimmend war. Otte-Wernicke I, S. 11 f.

14) Der Centralbau, dessen auf einem Säulenkreise ruhende Kuppel von einem niedrigeren Umgange umgeben ist, wird bisweilen als Übertragung des Basilikenschemas auf den Centralbau erklärt und diese Form als „runde Basilika“ und als eigenstes Produkt des christlichen Geistes erklärt, weil die Durchschnittfläche der runden Basilika dem Typus der Basilika gleicht (siehe den Grundrifs). Doch ist dies Motiv der antiken Baukunst nicht fremd. Siehe die Widerlegung dieser Ansicht bei Dehio und Bezold S. 32ff.

der Kuppel reichen. Die Beleuchtung erfolgt durch Fenster, die in der Obermauer angebracht sind.[15])

Die weitere Entwickelung ergiebt, dafs im Abendland das Langhaus der Basilika, im Morgenland dagegen der Centralkuppelbau für die Kirchenbauten bestimmend wurde. Letzterer bildet sich zum byzantinischen Stil aus. Das erste und zugleich bedeutendste Muster der morgenländischen byzantinischen Bauweise ist die von 532—537 erbaute und nach einem Erdbeben 557 wieder hergestellte Sophienkirche in Konstantinopel (jetzt Moschee).

Zu einer weiteren Entwickelung gelangte der byzantinische Stil nicht. Er blieb auch mit wenigen Ausnahmen ohne Einfluſs auf das Abendland. In der Renaissance lebte der Kuppelbau in eigenartiger Weise auf.

§ 11. Der romanische Stil.

Heideloff, Taschenbuch des byzantin. Baustils. 1837. — Möllinger, Elemente des Rundbogenstils. 7 Hefte. 1845—48. — Leibnitz, Die Organisation der Gewölbe im christlichen Kirchenbau. 1855. — Essenwein, Die Entwickelung des Pfeiler- und Gewölbesystems in der kirchlichen Baukunst bis zum Schluſs des 13. Jahrh. Jahrb. der Centr.-Komm. 1858. — Chr.K.Bl. 1863 und 64. — Otte, Geschichte der romanischen Baukunst in Deutschland. 1874. — Dehio und Bezold a. a. O.

1. Karl der Groſse nimmt auch auf dem Gebiete der Baukunst eine hochbedeutsame Stellung ein. Er hat mit seinem Schönheitssinn und mit seiner Überzeugung, die er auch dem deutschen Volke einprägte, dafs die gottesdienstlichen Räume überall würdig und schön ausgestattet sein müſsten, eine weit und tief greifende Bauthätigkeit eingeleitet. Für das Aachener Münster, seine Palastkirche, wählte er die schönste Kirche Ravennas, San Vitale, einen Centralbau, zum Vorbilde.[1])

[15]) Typen dieses Baues sind die Grabkapelle der heiligen Petronella und die Basilika des heiligen Andreas, das Baptisterium der Arianer in Ravenna, Madonna della Toste bei Tivoli, in groſsartigster Weise das aus einem heidnischem Tempel zum christlichen Gotteshaus umgewandelte Pantheon in Rom.

[1]) Nichts anderes wohl als die Schönheit des Vorbilds hat Karl zum Centralbau des Aachener Münsters bestimmt. Die Annahme Dehios, S. 152, dafs das Münster in Rücksicht auf das künftige Begräbnis Karls als Centralkirche, nach Art der Coemeterialkirchen Italiens gebaut worden sei, ist nicht zu begründen. Einhard sagt (Vit. Kar. 31) ganz bestimmt: „Quod ipse vivus de hoc (nämlich den Ort seiner Beerdigung) nihil praecepisset“. S. Hauck, KGesch. Deutschl. II, S. 230, Anm. 6.

Fand auch der Centralbau dadurch hie und da auf deutschem Boden Nachahmung,[2]) so wurde doch auch fernerhin, wie unter den Merowingern, in der Form der Basilika, für welche die Basiliken in Rom und Ravenna Vorbilder waren, gebaut. Schon hatten sich, allerdings nur vereinzelt, charakteristische neue Formen der Basilika entwickelt, die festgehalten und weiter gebildet wurden, und die die Entwickelung eines neuen Stiles, des sogenannten romanischen, begründeten.[3])

Der romanische Stil wurde früher allgemein als „byzantinischer" Stil bezeichnet, welcher Name aber der morgenländischen Centralbauentwickelung besser zukommt. Auch wird er „Rundbogen-, vorgotischer oder lombardischer" Stil genannt. — Der Name „romanischer" Stil wurde zuerst von A. de Caumont gewählt unter Herbeiziehung der Parallele, dafs die romanischen Sprachen sich aus der Wurzel der lateinischen entwickelt haben, siehe Otte-Wernicke II, S. 24. Dehio S. 147. — Über den Anfang des romanischen Stils gehen die Ansichten weit auseinander. A. de Caumont läfst ihn ohne kunstgeschichtliche Grundlage schon im 5. Jahrh. beginnen. Mertens (Die Baukunst des M.A.s 1850) verfocht dagegen den Satz: „Von den Bauten Karls des Grofsen bis zum wirklichen Anfang der romanischen Baukunst liegen volle 300 Jahre". — Kugler und Otte setzen ihn in das ausgehende 10. Jahrh., Lübke etwa um das Jahr 1000. Schnaase und Springer (Text zu Seemanns Bilderbogen) lassen zwar die karolingische Epoche noch nicht als eigentlich romanisch gelten, datieren aber doch von ihr den Anfang des M.A.s im kunstgeschichtlichen Sinne. Dehio (S. 150) sieht in der Zeit Karls des Grofsen den Eingang in die Geschichte des Romanismus, und Hauck a. a. O. II, S. 232, rechnet die karolingische Baukunst — wohl mit Recht — zur romanischen.

2. Das erste charakteristische Moment des romanischen Stils ist die Ausgestaltung des Grundrisses der Basilika, in der das Querschiff mit dem Hauptschiff die Gestalt eines ⊤ bildet (crux commissa oder signum Tau), zur Form des lateinischen Kreuzes (crux immissa, crux capitata), in dem zwei Balken von ungleicher Länge sich kreuzen.[4]) Zunächst waren es nicht symbolische, sondern rein praktische Gründe, welche diese Veränderung hervor-

[2]) Z. B. die Kapellen der kaiserlichen Pfalzen zu Nymwegen und Dietenhofen, die Johanneskirche zu Lüttich, das Münster zu Essen, St. Maria im Kapitol in Köln.

[3]) Übergangsformen zeigen z. B. die Kirchen zu Rebais und Jumièges durch ihre Kreuzform, und verschiedene doppelchörige Kirchen, siehe Hauck a. a. O. S. 230. 232. Dehio und Bezold S. 169.

[4]) Die baugeschichtliche Bedeutung des Überganges vom ⊤ förmigen zum lateinischen Kreuz hat zuerst Hugo Graf (Opus francigenum. 1878) erkannt und mit Nachdruck, wenn auch mit anfechtbaren Begründungen, vertreten. Siehe Dehio S. 166.

riefen. Die Ausbildung des hierarchischen Prinzipes und vor allem die Vermehrung des Klerus, besonders in den Klosterkirchen, bei denen sich zunächst der romanische Stil ausbildete, machten einen gröfseren Raum nötig, als die Apsis und das Querhaus der Basilika boten. Man verlegte die Schranken nicht weiter in das Langhaus vor, sondern schob zwischen das Querschiff, welches bei den nordischen Basiliken zur Regel geworden war, und die Apsis den Chor als besonderen Bauteil ein, wodurch das lateinische Kreuz entstand.

Dem Grundrifs der romanischen Kirche (Fig. 5) liegt als Norm das Quadrat zu Grunde, das durch die Querung der beiden gleich breiten Schiffe gebildet ist (g). Zu beiden Seiten dieses Quadrats,

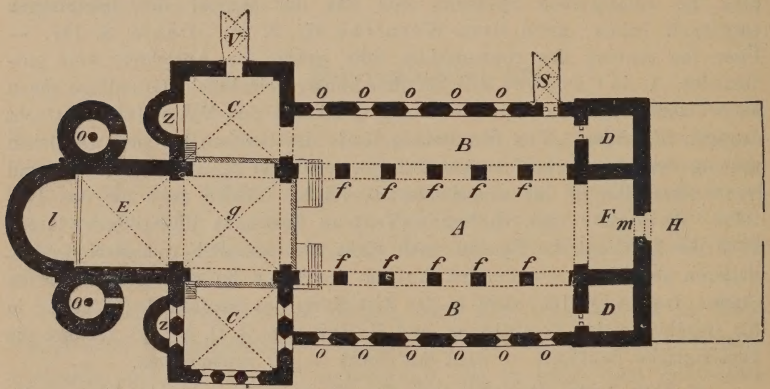

Fig. 5. Der Dom zu Merseburg (nach ursprünglicher Anlage).

dem Kreuzmittel (meditullium), fügen sich zwei Quadrate an (C), als die beiden Kreuzarme (plaga septentrionalis und plaga australis), welche mit dem ersten zusammen das Querschiff (transenna) bilden. Ein gleiches Quadrat (E), an das sich die Apsis (l) schlofs, wurde als Chorraum (chorus, auch presbyterium oder sanctuarium) angefügt. An die vierte Seite fügte sich das Langhaus (exterior domus oder Schiff, navis) an, aus 2, 3 oder mehr solchen Quadraten bestehend (A). An beiden Seiten des Langhauses lagen die Seitenschiffe (porticus, latera) der alten Basilika (B), von denen jedes gewöhnlich die halbe Breite des Mittelschiffs hatte.[5])

[5]) Solche Basilikenpläne im Sinne des lateinischen Kreuzes gab es schon manche am Anfang des 9. Jahrh. im Rheinlande und dem jetzigen Hessen (Fulda c. 800, Köln c. 814, St. Gallen 830, Hersfeld 831, Werden a. a. R. 875). Siehe Dehio S. 161 ff.

Zur Verlegung des Chorraumes über das Querschiff hinaus wirkte auch die Rücksicht auf die um diese Zeit in den nordischen Ländern allgemein als notwendig angesehene Krypta mit. Es war schon altchristliche Sitte, um das heilige Abendmahl über den Gräbern der Märtyrer feiern zu können (S. 79), unter dem Hauptaltar in der Regel ein kleines unterirdisches Gewölbe mit dem Grabe eines Märtyrers anzulegen, auf das man von oben herabschauen konnte, und das den Namen confessio (testimonium, memoria) führte. Aus dieser altchristlichen confessio ist mit der Fortentwickelung des Märtyrer- bez. Heiligenkultus die mittelalterliche Krypta entstanden, die nicht nur Totengruft, sondern wirkliche Kapelle mit Altären war. Durch diese Erweiterung der confessio war, da man Licht zuführen mufste, eine Erhöhung über das Niveau des Fufsbodens innerhalb der Kirche bedingt, die man bei der alten Basilika nicht anbringen konnte, die aber durch die Erweiterung des Chors nach Osten zu ermöglicht war. Dadurch ward zugleich der Hauptaltar über das Gemeindehaus erhoben und in seiner Würde und Abgeschlossenheit noch mehr als sanctuarium gekennzeichnet. Der Schwibbogen, der das Altarhaus über der Krypta von dem Querschiff scheidet und so den Eingang in das Sanktuarium bezeichnet, wurde Fronbogen oder Triumphbogen (arcus triumphalis) genannt.

Die erhöhte Krypta bot einen Raum, den gegen das Schiff der Kirche eine Brüstung abschlofs, an der das lectorium oder Lesepult angebracht war. Diese Querbühne, die durch die Kirche hindurch entstand, ward Lettner (von lectorium) genannt. In der Mitte auf dem Fufsboden, also unmittelbar unter dem Triumphbogen wurde ein Altar aufgestellt, zu dessen beiden Seiten gewöhnlich die Thüren zum Eingang in die Krypta oder zum Aufgang auf den Chorraum angebracht waren.

Die Vermehrung der Altäre für das Mefsopfer bewirkte, dafs auch an den beiden Seitenarmen des Querschiffs Nebenapsiden zur Aufstellung von Altären angefügt wurden (z).

Ähnliche rituelle Rücksichten bewirkten auch, dafs öfters dem Ostchor gegenüber auf der Westseite des Langschiffes ein zweiter Chorraum ebenfalls für die Geistlichen angebracht wurde, so dafs der Haupteingang an der Westseite und seine grofsen Thüröffnungen mit dem Narthex verschwand. Auch die Apsis und die Krypta wurden dem Westchor zugefügt.[6]) Bei den doppelchörigen

[6]) Diese Doppelchöre sind, wie auf fränkisch-karolingischem Boden entstanden, auch ausschliefsliches Eigentum des deutsch-romanischen Stils

Kirchen fiel naturgemäfs der Eingang auf der Westseite, der der Basilika wesentlich war, weg. Höchstens konnte, wenn im Westchor keine Krypta war, unter dem erhöhten Chor ein Eingang durch eine Vorhalle bestehen. Der Haupteingang aber kam dadurch naturgemäfs auf eine der Langseiten.

Zu dem Doppelchor traten auch bisweilen noch doppelte Querschiffe oder auch nur ein Westtransept (St. Emmeran in Regensburg).[7])

3. Was den inneren Ausbau betrifft, so traten allmählich an die Stelle der im südwestlichen Deutschland herrschenden Säulen, auf welchen das obere erhöhte Dach des Mittelschiffs ruhte, die gedrungenen stärkeren Pfeiler (f), um die gröfseren Lasten der dickeren oberen Wände zu tragen. Doch wurde die Säule mit massigen

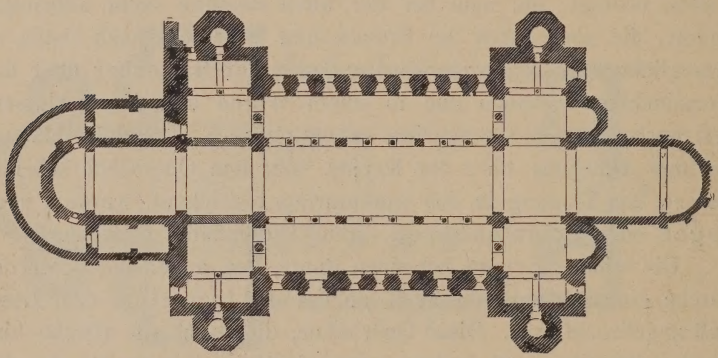

Fig. 6. Grundrifs von St. Michael in Hildesheim.

Kapitälen nicht ganz verdrängt. Für die frühromanische Periode ist auch, besonders in Sachsen, der Wechsel der Pfeiler und Säulen im Langschiff in Gebrauch (Fig. 7).

Die Emporen, welche die Basilika im Langschiff hatte, kamen fast gänzlich in Wegfall. Die über den Pfeilern sich hinziehenden Wände des Mittelschiffes waren, wie bei der alten Basilika, mit Fenstern durchbrochen. Die zwischen denselben liegenden Räume wurden mit gemalten Bildern geschmückt.

Zunächst war die flache Decke der Basilika auch im romanischen Stil in Deutschland, Nordfrankreich und England in

geblieben, bis sie von 1150 an bei Neubauten wieder allmählich verschwinden.

[7]) Ein alphabetisches Verzeichnis doppelchöriger Kirchen findet sich bei Otte-Wernicke I, S. 58.

Gebrauch, bis der bei anderen Kirchenbauten in Italien, Süd- und Westfrankreich angewendete Gewölbebau seit dem 12. Jahrh. auch der romanischen Basilika zugeführt wurde, zunächst in den Seitenschiffen, sodann auch im Mittelschiff. Dabei ist das Tonnengewölbe und das Kreuzgewölbe (Fig. 8 und 9) zu unterscheiden. Das erstere hat die Form eines halben Cylinders, der sich in der ganzen Länge des Langschiffes über dasselbe gleichmäfsig breitet, manchmal nur durch Gurtbogen unterbrochen. Das Kreuzgewölbe dagegen entsteht durch die Kreuzung zweier solcher Halbcylinder von gleichem Durchmesser. Ein solches quadratisches Kreuz-

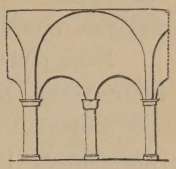

Fig. 7. Bogenstellung zu Ilsenburg.

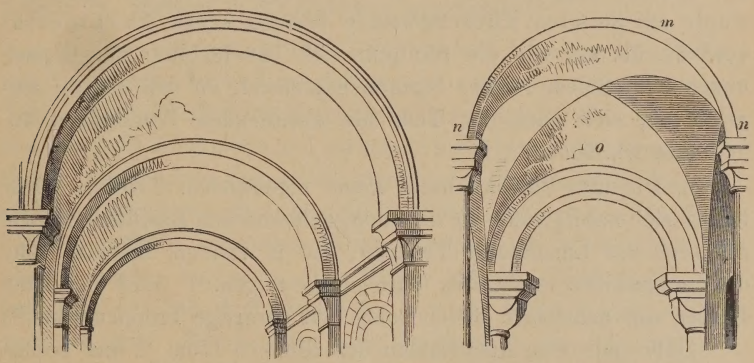

Fig. 8 und 9. Tonnengewölbe und Kreuzgewölbe.

gewölbe ergab sich zunächst in der Kreuzung des Lang- und des Querschiffs als notwendig. Dasselbe Kreuzgewölbe wurde sodann auf die beiden quadratischen Seitenarme des Kreuzes und auf den quadratischen Chor übertragen und schliefslich auch auf die einzelnen quadratischen Teile des Langschiffs ausgedehnt. Die Wandlung der Säulen in Pfeiler, welche die gröfsere Last des Steingewölbes tragen, und die im ganzen geringe Höhe der Pfeiler (weil mit der Höhe der Träger der Druck zunimmt) geht mit dem Gewölbebau Hand in Hand.

4. Die romanischen Kirchen sind daher mehr langgestreckte als hohe Gebäude von starkem Gemäuer und grofser Festigkeit, bei denen das Vorherrschen der Horizontallinie charakteristisch ist. Damit hängt zusammen, dafs der sich nicht über seinen Radius erhebende Rundbogen vorherrschend ist. Doch kommen später

auch leise Überhöhungen des Halbkreises in den Hauptarkaden des Schiffs vor, um die für den tieferstehenden Beschauer entstehende optische Verkürzung auszugleichen.[8])

Noch mufs erwähnt werden, dafs in Frankreich schon vor dem Jahre 1000, und auch in Deutschland, und zwar in Westfalen und Bayern, im romanischen Stil sogenannte Hallenkirchen vorkommen, in denen gleiche Höhe der Seitenschiffe mit dem Mittelschiff besteht, so dafs die Kirche eines überragenden Obergeschosses im Mittelschiff entbehrt, und die drei Schiffe zusammen eine Halle bilden.[9])

5. Die Bauart der romanischen Kirchen bedingte es, dafs reicher Schmuck im Innern fehlte, aufser den genannten Gemälden (S. 94), die sich im Langhaus über den Pfeilerbogen hinzogen. Dagegen wurde am äufseren Kirchengebäude besonders das Hauptportal vom 12. Jh. an, als die Skulptur sich entwickelte, künstlerisch ausgebildet, indem reicher Steinbilderschmuck an den schräg eingehenden, sich nach der Thür hin abstufenden Wandungen angebracht wurde.[10])

6. Die alte Basilika hatte keine eigentlichen Türme. Nur finden sich naturgemäfs in den morgenländischen Basiliken für die Emporen des Langhauses Treppen, die in runden, bis zur Höhe des Langschiffes reichenden Türmen aufsteigen.[11]) Auch bei alten Bauten auf deutschem Boden sehen wir derartige Treppentürme.[12])

Dafs nach dem Aufkommen der Glocken (vom 8. und besonders 9. Jahrh. an), die für ihren weithin tönenden Schall eine angemessene Höhe forderten, die Treppentürme zur Aufnahme der Glocken erhöht wurden (z. B. Münster zu Aachen), ergab sich von

---

[8]) Dehio S. 299. Über die später besonders in den Arkadenanlagen und den Kreuzgewölben vorkommenden leisen Spitzbogen siehe Otte-Wernicke II, S. 54.

[9]) Über die Hallenkirchen im romanischen Stil siehe Otte-Wernicke I, S. 68. Dehio S. 87, 312 ff. Der Name ist zuerst von Lübke (Kunst in Westfalen S. 33) für diese Art von Kirchen gewählt worden und sodann in allgemeinen Gebrauch gekommen.

[10]) Besonders reiche Prachtportale sind z. B. die sogenannte goldene Pforte am Dom zu Freiberg i. S., die Fürstenthür des Domes zu Bamberg, die St. Gallenpforte des Münsters zu Basel, das Portal der Schottenkirche zu Regensburg, das südliche Hauptportal des Doms zu Worms u. s. w. Siehe Otte-Wernicke I, S. 85.

[11]) Z. B. in den dem 7. Jahrh. angehörigen Kirchenruinen zu Turmanin in Qalb-Luzeh in Syrien.

[12]) Z. B. Dom zu Trier, Münster zu Aachen.

selbst. Doch wurden für die Glocken, in Italien regelmäfsig, in Deutschland vereinzelt, auch besondere isolierte Glockentürme neben der Kirche gebaut.

In der Zeit vom 11. bis 13. Jahrh. wurden die Türme besonders auch unter dem Gesichtspunkte der Verherrlichung hervorragender Kirchen angesehen und daher vermehrt. Auf der Westseite erhoben sich zwei Türme. Als der Westchor in den Kirchen aufkam (S. 93), wurden auch für diesen zwei Türme an die Ostseite zu beiden Seiten des Altarhauses gebaut. Auch wurde ein achteckiger Mittelturm über der Durchquerung des Lang- und Querhauses, und bei doppelchörigen Kirchen mit zwei Querschiffen zwei Mitteltürme auf beiden Durchquerungen (z. B. Abteikirche in Laach, St. Michael in Hildesheim) angebracht.[13])

7. Der spätromanische Kirchenbau zeigt eine Erschlaffung der Triebkraft. Es war der Cisterciensererorden, der die engen Schranken des Volkstums durchbrach, indem er sich über die Länder des Occidents ausbreitete und mit seinen Kirchbauten den romanischen Stil in die gotische Bauperiode überleitete. Nach seinem Charakter suchte er im Gegensatz zu den bischöflichen Kathedralen und Pfarrkirchen einfache, prunklose Klosterkirchen, die blofse Bedürfnisbauten waren, zu bauen. Die Türme wurden abgeschafft. Man begnügte sich mit dem Dachreiter, der die Glocken aufzunehmen geeignet war. Die Krypten, die bereits von den Cluniacensern nicht mehr gebaut waren, wurden ganz beseitigt. Für den Zweck des mönchischen Kultus wurden fortlaufende Reihen niedriger Kapellen um den Chor herum und an der Ost- oder Westseite des Querschiffs angebracht. Das Langhaus wurde gestreckt, um die Scheidung zwischen Mönchen und Laien mehr zu vollziehen. Die Forderung der Sparsamkeit bei den Kirchenbauten vereinte sich mit der Zweckmäfsigkeit im Technischen und Konstruktiven. Daher wird der Spitzbogen angewendet, welcher die schweren Gewölbe des romanischen Stils beseitigt, weil durch ihn die Schwerkraft auf die tragenden festen Säulen abgeleitet werden kann. Zu diesem Zweck wird ein System von Strebepfeilern in den Bau eingeführt, wenn auch der freiliegende Strebebogen fehlt.

---

[13]) Die doppelchörigen Kirchen erscheinen wie zwei entgegengesetzt orientierte Kirchen mit gemeinschaftlichem Langhause, von denen die östlich orientierte ihre Türme im Westen, die westlich orientierte im Osten hat. z. B. der Dom zu Bamberg. Siehe Otte-Wernicke I, S. 72.

Das Kreuzrippengewölbe wird ausgebildet. Die Emporen fallen weg. All das sind nicht positive, aus einem neuen Baustil erwachsene Eigentümlichkeiten, sondern vielmehr Beseitigungen von Baumotiven der romanischen Periode aus asketischen Rücksichten. Die der Gotik gerade wesentliche Farbenpracht, die Auflösung der Wände in die bunten Glasfenster ist den Cistercienserbauten ganz fremd, da sie vielmehr alles farbenprächtige verbannen. Aber all diese Bestrebungen ebneten den Weg für die Gotik.[14])

§ 12. Der gotische Stil.

F. Schlegel, Grundzüge d. got. Baukunst. 1805. Ders., Sammlung got. KK. in Deutschland. 1808. — J. C. Costenoble, Die altd. Architektur und deren Ursprung. 1812. — E. Kopp, Beitrag zur speciellen Darstellung des spitzbog. Baustils. 6 Hefte. 1839—44. — F. Hoffstadt, Got. A-B-C-Buch. 1840. — R. Wiegmann, Über den Ursprung des Spitzbogenstils. 1842. — Konversat.-Lex. für bild. Kunst. Art.: „Altdeutsche Kunst" u. „Germanische Baukunst". — C. Möllinger, Elemente des Spitzbogenstils. 1845. — A. Reichensperger, Die christl.-germ. Baukunst und ihr Verhältn. z. Gegenwart. 3. Aufl. 1859. — C. Heideloff, Der kleine Altdeutsche (Gote) oder Grundzüge des altdeut. Baustils. 1847. — Kaumann, Über die german. Baukunst des M.A. 1847. — Christl. Kunstbl. 1866, S. 8 ff. — W. Lotz, Über die got. Baukunst im Christl. Kunstbl. 1868. No. 10—12. — W. Lübke, Der got. Stil und die Nationalitäten in Kunsthistor. Studien. 1869. — Dippel, Der got. Baustil im Org. für christl. Kunst. 1872. No. 11—21. — H. Graf, Opus francigenum. 1878. Ders., Studien zur Frage nach dem Urspr. der Gotik in der Deutschen Bauztg. 1879. No. 17. 21. 25. 29. — J. F. Colfs, La filiation généalogique de toutes les écoles gotiques. 2 voll. Paris. 1883. — G. v. Bezold, Die Entstehung und Ausbildung der gotischen Baukunst in Frankreich. 1891.

1. Man pflegt den Kirchenbaustil, der von Mitte des 13. bis etwa Mitte des 16. Jahrh. in Deutschland herrschte, mit dem Namen gotisch zu bezeichnen. Der Name stammt aus Italien und ist gerade im Gegensatz zu dem klassischen eine Bezeichnung des barbarischen, als dessen Vertreter den Italienern die Goten galten. Der Name hat sich trotz aller Versuche, ihn durch einen passenderen zu ersetzen, bis heute erhalten.

Vasari (1574) hat in seinen „vite dei pittori" die Übertragung des Namens

[14]) Über die Bauten des Cisterzienserordens vgl. Dohme, Die Kirchen des C.O.s in Deutschland. 1869. Frothingham, Introduction of Gothik Architekture into Italy by the French Cistercian monks (Americ. Journ. of Archaeol. 1890). Dehio I, S. 517 ff. — Eine herbe Kritik der prunkvollen Kirchenbauten findet sich bei Bernhard von Clairvaux in seiner Apologia ad Guilelmum Abbatem (MSL. 182, S. 893 ff.).

„gotisch“ auf diesen Baustil veranlafst. Nach einer langen und höhnischen Schilderung des Stiles des 14. Jahrh. sagt er, die Kirchen des M.A.s seien so barbarisch gebaut, als wenn die Goten, diese Feinde der Kultur, diese Barbaren, ihre Erbauer gewesen seien. Vgl. J. Burckhardt, Geschichte der Renaissance. (3. Aufl.) S. 30. — Schon Filarete (um 1460) hat in seiner Baulehre die Verwünschung: „Verflucht, der diese Pfuscherei (praticuccia) erfand! Ich glaube, nur Barbarenvolk konnte sie nach Italien bringen.“ Man hat anstatt gotische Baukunst vorgeschlagen: altdeutsche oder germanische. Schon Vasari bezeugt, dafs man zu seiner Zeit diesen Stil den deutschen genannt habe. Besonders trat Rumohr für diesen Namen ein. Vgl. auch Goethes Wort von deutscher Baukunst (Cottasche Ausgabe von 1868, Bd. 27, S. 6): „Und nun soll ich nicht ergrimmen, heiliger Erwin, wenn der deutsche Kunstgelehrte, auf Hörensagen neidischer Nachbarn, seinen Vorzug verkennt, dein Werk mit dem unverstandenen Worte Gotisch verkleinert, da er Gott danken sollte, laut verkündigen zu können: Das ist deutsche Baukunst, unsere Baukunst, da der Italiener sich keiner eigenen rühmen darf, viel weniger der Franzose.“ Aber wenn auch auf deutschem Boden die Gotik zu ihrer vollkommensten Entfaltung gekommen und in selbständiger Weise ausgebildet worden ist, so stammt der Stil selbst doch aus dem nordöstlichen Frankreich. Das älteste bekannte gotische Bauwerk ist wohl die Westfaçade (1135—1140) und der 1144 vollendete Chor von St. Denis.

Der Name „Spitzbogenstil“ ist ebensowenig passend, weil er in keiner Weise das Wesentliche des Stils erfafst, sondern nur ein Bauglied bezeichnet. So wird es bei dem Spottnamen der Italiener bleiben, der zum Ehrennamen geworden ist.

2. Während in dem romanischen Bau die Horizontallinie vorherrscht, und für die Seitenansicht das Gebäude als ein langgestrecktes Rechteck erscheint, ist der gotische Bau ein nach oben strebender, in dem durchaus die Vertikallinie vorwaltet.

Diese nach oben strebende vertikale Linie bedingt den Spitzbogen. Während die Säulen und die Pfeiler der romanischen Kirche nur als notwendige Träger des lastenden Gewölbes erscheinen, sind die Säulen des gotischen Baues nach aufwärts strebende und im Gewölbe sich allmählich gegen einander neigende, selbständige Baubestandteile. Die Kapitäle, die in dem romanischen Stil, durch den Druck von oben bedingt, eine massigere Form haben, erscheinen im gotischen Stil leichter gestaltet, ja werden ganz beseitigt, so dafs die Säulen unmittelbar in das Gewölbe übergehen und Rippen über das Gewölbe breiten. Der Spitzbogen, der bald steiler, bald gedrückter gehalten werden kann, gewährt die Möglichkeit, von den quadratischen Flächen des Gewölbes, die der Rundbogen des romanischen Stils bedingt, abzugehen, wodurch reicheres Leben in die perspektivische Durchsicht des Gebäudes kommt, weil das gebundene Verhältnis der Stützen-

stellungen dadurch aufgehoben wird. Der Spitzbogen aber hat neben seiner Bedeutung als Stilmoment vor allem noch besondere konstruktive Bedeutung, die auf die Entstehung und Ausgestaltung des Stils wesentlich einwirkt. Während bei dem romanischen Stil das ganze Gewölbe gleichmäfsig auf den von Säulen getragenen Mauern des Langhauses lastet, kann man bei dem Spitzbogen den Druck der Gewölbe mehr auf einzelne Punkte lenken. Daher wird es möglich, die dicken Mauermassen zu entbehren, wenn anders die die eigentliche Last tragenden Punkte nur genügenden Halt bekamen.

Es ist eine Streitfrage, ob die Entwickelung des gotischen Stils in den struktiven, technischen Elementen begründet liegt, nämlich in der Verminderung des Seitenschubes durch den Spitzbogen und die ebenfalls dadurch bedingte Höherführung des Gebäudes, oder ob die Neigung zu aufwärts strebenden leichten Bauten, im Gegensatz zu den langgestreckten niedrigen düsteren Bauten der romanischen Epoche, zur Entwickelung des gotischen Baues geführt hat. J. Leibnitz hat besonders das erstere betont (a. a. O. S. 69). Auch Viollet le Duc (Diction. raisonné de l'arch. fr. Paris. 1854 sqq. I, p. 187ff.) hat die Höhe der gotischen Mittelschiffe allein aus der Konstruktion herzuleiten gesucht und konstatiert die Wahrnehmung, welche Mühe die Architekten aufwandten, um die Scheitelhöhe der Gewölbe so viel als möglich zu vermindern. Ebenso erklärt sich H. Graf (S. 6) gegen den „Vertikalismus“ als Charakteristikum des gotischen Stils. Man wird zugestehen müssen, dafs nicht die Idee des gotischen Stils eine Änderung der Konstruktion bewirkt hat, sondern umgekehrt die Erkenntnis der konstruktiven Gesetze den gotischen Stil ermöglichte. In dem Übergangsstil ist der Spitzbogen nur ein konstruktives Element, nicht ein Stilmoment. Aber man wird ebenso anerkennen, dafs auf Grund der konstruktiven Gesetze sich nun auch der gotische Stil nach inneren idealen Stilgesetzen selbständig und frei entwickeln konnte und thatsächlich entwickelt hat. Charakteristisch für die ideale Auffassung des gotischen Stils ist das epische Gedicht Titurel, das in der Schilderung des Graltempels einen Prachtbau gotischer Bauweise erstehen läfst und gegen die düsteren Krypten der romanischen Kirchen eifert (Str. 82. Zarncke a. a. O. S. 461):

Ob sie da hätten Grüfte? Nein, Herre Gott nicht wolle,
Dafs in unterird'scher Schluft immer sein Volk sich falsch geselle,
Wie es dereinst in Grüften sich gesammelt;
Man soll in lichter Weite Christenglauben künden und Christi Amt.

Schon im romanischen Bau gaben die stark und kräftig nach innen vortretenden Pfeiler ein Widerlager gegen den Seitendruck des Gewölbes. Im gotischen Stil wurde dies verstärkt durch die sogenannten Strebepfeiler, die als kräftige Mauerpfeiler an den betreffenden Stellen des Gebäudes, auf denen die Last des Gewölbes sich konzentrierte, an der Aufsenwand sich vorlegten. Da

aber die Aufsenwände der Seitenschiffe, wie bei den Basiliken und romanischen Kirchen, viel niedriger waren, als die Wände des Mittelschiffes, welch letzteres über die Seitenschiffe weit hinausragte, so wurden aufser den allerdings minder kräftigen Strebepfeilern des Mittelschiffs, die auf den Pfeilern des Innenraums ruhten, an der Aufsenwand des Mittelschiffs auch noch sogenannte Strebebogen angebracht, die von der Spitze der Strebepfeiler des Seitenschiffes nach der Spitze der Strebepfeiler des Mittelschiffs hinübergeführt wurden und sich dem Ansatz des Mittelschiffgewölbes entgegen stemmten (siehe Fig. 10).

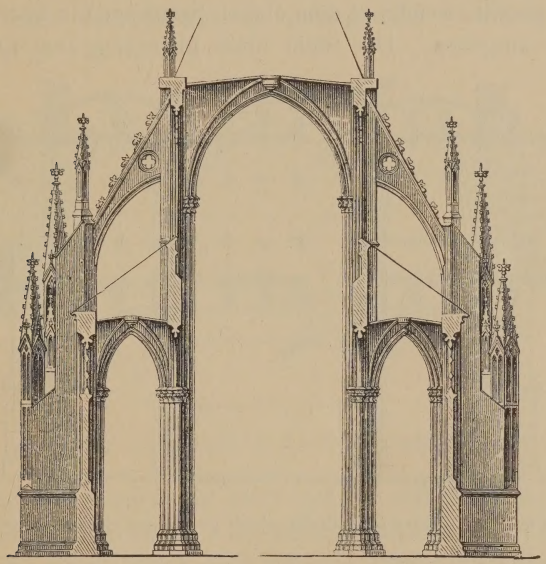

Fig. 10. Querschnitt des Doms zu Halberstadt.

Durch die Konzentrierung des Gewölbedruckes auf die einzelnen Säulen, die durch Strebepfeiler gestützt wurden, und durch die dadurch bedingte Entlastung der Mauern war es möglich, die Felder der Wände zwischen den Pfeilern zu durchbrechen und sie durch grofse luftige Flächen, gemalte Glasfenster, zu ersetzen, die wie ein bunter lichter Farbenteppich die schweren Steinmassen ersetzen konnten und die dunklen Mauermassen auflösten. Indem so je mehr und mehr die Wände, Mauern und Gewölbe nur als Füllungen zwischen den Pfeilern behandelt wurden, gestaltete sich der gotische Bau zu einem ungeheuren Pfeilergerippe, in dem nur die notwendig tragenden und konstruktiven Glieder fest behandelt

wurden, die wie ein Knochengerüste durch die lichten, leichten Wandungen gleichsam lebensvoll mit Fleisch und Blut umgeben waren. Dabei wird alles leichter gestaltet, die Bauteile werden in feinerer Gliederung durchgeführt, wodurch die Massenhaftigkeit aufgehoben wird und alles mit blumen- und blattartigen Ornamenten, Laubwerk, Bildwerk geziert erscheint. Die Kreuzgewölbe werden mit Maſswerk, geometrischen Figuren verschiedenster Art überspannt, so daſs auch das feste Gewölbe Leben erhält. Ebenso werden die groſsen bunten Glasfenster aus praktischen und ästhetischen Gründen durch leichte aufsteigende Säulchen oder Stäbe (Pfosten) geteilt, welche in dem oberen Spitzbogen in figurenreiches Maſswerk ausgehen. Der Stein blüht gleichsam zum Leben auf,

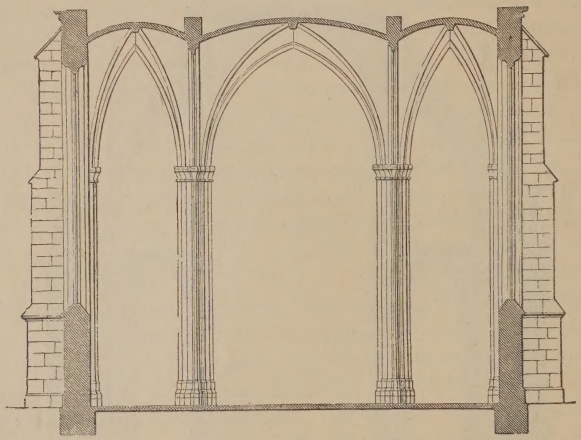

Fig. 11. Querdurchschnitt einer gotischen Hallenkirche.

und wächst von unten nach oben in lebendiger flüssiger Harmonie in die Höhe.

Das Laubwerk der gotischen Architektur, welches besonders zum Schmuck der Kapitäle verwendet wird, ist der Natur nachgebildet, und zwar werden vaterländische Pflanzen (Eiche, Wein, Epheu, Kreuzkraut, Hopfen, Stechpalme und ähnliche) benutzt. Die äuſseren Kanten der Giebelschenkel und Fialen werden mit Blättern versäumt, die dem Kohlblatte gleichen und bautechnisch den Namen Krabben, Bossen oder Frauenschuh tragen. Auf den Spitzen der Türme und Fialen gruppieren sich mehrere dieser Blätter zur Kreuzblume (siehe Otte-Wernicke II, S. 268).

Der in der gotischen Baukunst liegende Trieb, die Wände so weit als möglich aufzulösen, führt dazu, daſs die Hallenkirchen (S. 96), in denen die mit dem Mittelschiff gleichhohen Seitenschiffe in einem Raum verbunden werden (Fig. 11), allmählich zur Herr-

schaft kommen, so dafs die grofsen Glasfenster der Seitenschiffe noch wirkungsvoller hervortreten und die Strebebogen an der Aufsenseite überflüssig werden.

3. Dem gesamten Streben, lichte, hohe, einheitliche Räume zu schaffen, entsprach auch die Umänderung des Grundrisses. Dem nach oben sich erhebenden lichten Raum entsprach auch in der Länge der Kirche die Durchführung gröfserer Einheitlichkeit. Das ganze Langhaus mit dem Chor wurde zu einem einheitlichen Raum verschmolzen, der Altarraum erschien als das verlängerte Schiff, und an Stelle des selbständigen Bauteils der Apsis in den romanischen Kirchen trat ein polygonaler Abschlufs des Altarraums (Fig. 12).

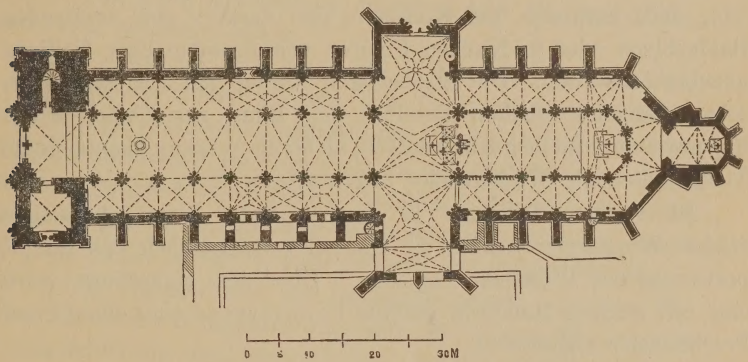

Fig. 12. Grundrifs des Halberstadter Doms.

Das Querschiff trat nicht mehr so selbständig hervor, wie in der romanischen Kirche. Die Durchschneidung von Langhaus und Querhaus wurde durch vier stärkere Pfeiler bezeichnet, welche, ohne die Perspektive des Gesamtbaues störend zu unterbrechen, doch eine wirkungsvolle Abwechslung in das Kirchenschiff brachten. Da die Kreuzesform durch die gleichmäfsige Verlängerung des Hauptschiffs zurücktrat, wurde das Querschiff später ganz beseitigt.

Die Krypta, die von den Cisterciensern bereits als entbehrlich angesehen worden war (S. 97), wurde nun prinzipiell beseitigt. Der gesamte Chorraum erhob sich nur noch wenige Stufen über den Fufsboden des Schiffs. Es wurde dadurch immerhin die Scheidung des Raumes der Priester von den Laien angedeutet, ohne den zahlreichen Prozessionen den Raum zu versperren. Aber das hierarchische Prinzip bedingte es, dafs der Lettner, der in den romanischen Kirchen durch den erhöhten Chor als Chor-

schranke zur Sonderung der Hierarchie von der Laienwelt notwendig gegeben war (S. 93), eine selbständigere Bedeutung in den gotischen Kirchen erhielt und in den reichen Stilformen der Gotik geschmückt wurde.

4. Das Äufsere der Kirche wird ebenfalls im Gegensatz zu den schlichten horizontalen Flächen des romanischen Baues reich geschmückt. Die grofsen nach oben strebenden Fenster erhalten aufsen Spitzgiebel (Wimberg, Wimperg, Windwer, ursprünglich als Schutz gegen den Wind), zu beiden Seiten von gotischen Spitzsäulen (Fialen) flankiert. Auch die schweren Strebepfeiler und Strebebogen werden mit solchen nach oben strebenden Fialen geziert (Fig. 10). Auch werden die schweren Strebepfeiler dadurch belebt, dafs entweder auf Konsolen mit darüber sich breitenden Baldachinen oder in Nischen Figuren von Aposteln oder Heiligen angebracht werden. Die Strebebogen werden mit Laubwerk versehen. Zugleich erhalten dieselben eine Rinne zum Abfliefsen des Regenwassers von dem Kirchendach, an deren Ausgang phantastische Tiergestalten als Wasserspeier angebracht werden.

Mit reichem Schmuck in der genannten Weise, besonders reichen Wimpergen werden die Portale, insonderheit das Hauptportal auf der Westseite, versehen. Über dem Hauptportal wird eine mit reichem Mafswerk gefüllte Fensterrose oder ein anderes Prachtfenster angebracht.

Die Vielheit der Türme wird ersetzt durch die Höhe eines oder zweier Türme, entsprechend dem aufwärts strebenden Charakter des gotischen Baues. Auch bleibt der von den Cisterciensern allein beibehaltene Dachreiter auf der Querung der Schiffe.[1])

5. Man unterscheidet eine dreifache Periode des gotischen Baustils:

a) Der frühgotische Stil, 13. Jahrhundert, behält noch die strengeren und schwereren Formen von der romanischen Bauzeit her. Die Grundform ist noch das allerdings durch die Einheitlichkeit des Langhauses abgeschwächte Kreuz.

Typen: Die Liebfrauenkirche zu Trier, die Elisabethkirche in Marburg. Die Schiffe der Münster von Strafs-

[1]) Ein Verzeichnis der höchsten Türme findet sich bei Otte-Wernicke I, S. 74 f., woselbst aber an erster Stelle nicht mehr der Kölner Dom (157 m), sondern der im Jahre 1890 vollendete Turm des Ulmer Münster (161 m) zu stehen kommt.

burg und Freiburg. Die Dome zu Halberstadt, Minden, St. Lorenz in Nürnberg, der Dom zu Regensburg.

b) Zur vollen Ausbildung kam der gotische Stil im 14. Jahrh. durch Abstreifung aller romanischen Reminiscenzen und durch die Durchführung des Reichtums und der Eleganz der Formen und der lebendigen Bewegung aller Teile. Als Typen jener Zeit sind zu nennen: Die Chöre des Aachener Münsters, der Kölner Dom, der Dom zu Frankfurt a. M., das Langhaus der Stephanskirche in Wien.

c) Die dritte Periode von dem letzten Viertel des 14. Jahrh. bis ins 16. Jahrh. bringt eine willkürliche Behandlungsweise der einzelnen Formen zur Erscheinung, nachdem sich die wesentlichen Grundformen ausgelebt haben.

6. Bedeutsam ist, dafs durch die Bettelorden, die vor allem die Predigt in der Kirche pflegten, vom 13. Jahrh. an in wachsendem Mafse das praktische Bedürfnis der Predigtkirche auf den Kirchenbau einwirkte. Im Gegensatz zu den Cisterciensern sahen die Bettelorden ihre hauptsächlichste Aufgabe in der geistlichen Fürsorge für die Massen und in ihrer Gewinnung und Belehrung durch die Predigt. Die Predigt fordert gröfsere einheitliche Räume, in denen um die Kanzel sich die Gemeinde schart. Diesem Bedürfnisse kamen die Baumeister entgegen. Es wurden Pfarrkirchen im Unterschiede von den Klosterkirchen der Cistercienser gebaut.

Die Kirchen werden schmuckloser, das Entbehrliche wird ausgeschieden. Das Querschiff fällt weg. Die Hallen der Kirche breiten sich mehr aus, man erstrebt weite, saalartige Ausdehnungen, deren Länge die Breite nicht zu unverhältnismäfsig überragt. Die Säulen rücken weiter auseinander und werden möglichst schwach gehalten, um den Durchblick auf die Kanzel von den Seitenschiffen aus nicht zu sehr zu beeinträchtigen. Der weniger streng in Schiffe geteilte, mehr einheitliche Kirchenraum wird übersichtlicher. Die Kanzeln werden mehr als früher geschmückt. Bedeutsam aber ist die Anlage von Emporen, die sich an den Wänden hinziehen und oft von den im Innern der Kirche stehenden Strebepfeilern getragen werden.

Dieser Typus der Predigtkirche findet sich zuerst in Südfrankreich (die Kirche zu St. Avit Sénieur und die Kathedralen von Orange, Toulouse und Perpignan). Er wurde am Ausgang des 15. Jahrhunderts besonders in einer Anzahl von Kirchen des sächsischen Erzgebirges ausgeführt, als infolge

des Ertrags an Edelmetallen durch den Bergbau neue Städte und Pfarrkirchen gegründet wurden. Die Annaberger St. Annakirche ist dafür ein hervorragendes Beispiel. Es ist nicht etwa ein positiv reformatorischer Gedanke, der durch diese Berücksichtigung der Predigt für die Anlage der Kirche sich Bahn bricht, aber thatsächlich hat diese Entwickelung im Unterschied von den römischen Domen Predigtkirchen geschaffen, die durch ihre Anlagen dem reformatorischen Gemeindegottesdienste als geeignete Gotteshäuser sich darboten.[2])

§ 13. Renaissance, Barock, Rokoko.

J. Burckhardt, Geschichte der Renaissance in Italien. 3. Aufl. 1891, bearb. von Holtzinger. — Corn. Gurlitt, Geschichte des Barockstiles, des Rokoko und des Klassicismus. 2 Bde. 1888. — A. Schmarsow, Barock und Rokoko. 1896.

Italien hatte sich den Einflüssen der Gotik nicht entziehen können, die im 13. Jahrh. auch hier sich entfaltete. Zwar nahm die Gotik hier viele einzelne Gestalten an, welche den Zusammenhang mit der nordischen Bauweise verloren. „Es wird eine gärende, nirgends ganz harmonische Übergangsperiode“ (Burckhardt). Die Gotik in Italien war gegenüber den lebendigen antiken Überlieferungen stets als ein fremder Tropfen Blutes in der italienischen Kunst empfunden worden.[1]) Aber lebensvoll erwuchs auf italienischem

[2]) Zu diesen Predigtkirchen des 15. Jahrh. vergleiche besonders: C. Gurlitt, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation. 1890 (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. No. 29). — Dohme, Gesch. der deutschen Baukunst (Gesch. der deutschen Kunst. Bd. 1). Berlin 1887. S. 198 ff. — M. Hassak, Die Predigtkirchen im M.A. 1893. — Der Kirchenbau des Protestantismus vor der Reformation bis zur Gegenwart. Herausgegeben von der Vereinigung Berliner Architekten. Berlin. 1893. S. 8 ff. — Steche, Beschr. Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Kgr. Sachsen. 1882 ff. — Gurlitt geht in der Betonung der reformatorischen Bedeutung dieser Kirchen viel zu weit. Derselbe sieht auch in den einschiffigen Kirchen, die am frühesten in Südfrankreich erscheinen, ein Bausystem, das durch den Einfluss der Albigenser nicht ein Gotteshaus, sondern eine Versammlungsstätte bezweckte (a. a. O. S. 64 ff.). Diese irrige Auffassung vertreten auch Sulze, Die evangelische Gemeinde S. 218 f. und Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 240. Besonnener spricht sich in dieser Richtung Fritsch, KB. d. Prot. S. 9 f., aus. Über die Frage, ob die einschiffige Kirche sich für den katholischen Kultus eigne, siehe die Aufsätze von Fr. Schneider, A. Reichensperger und J. Prill in Zeitschr. f. christl. Kunst. 1888. Vgl. Kirchenbau d. Protest. S. 10.

[1]) Darum wurde eben auch der Name gotisch-barbarisch diesem in Italien nicht heimischen Stil von Italienern beigelegt (S. 98 f.).

Boden im ausgehenden Mittelalter das Studium der Natur und der Antike und führte, wie auf dem Gebiete der Wissenschaft zum Humanismus, so in innerer Verbindung mit demselben auf dem Gebiete der Kunst zu einer Wiedergeburt. Dies geschah auch innerhalb der Architektur, die in Rückgang auf die altrömische Baukunst und ihre Konstruktion und Baumotive nicht sowohl in der Ausgestaltung und Verbreitung neuer Gedanken und Vorstellungen, als vielmehr in der Formvollendung und Zweckmäfsigkeit des Bauwerks das Ziel ihres Strebens suchte. Die Renaissance konnte keinen eigenen selbständigen Stil schaffen, auch keinen Stil für den Kirchenbau, wie es die Gotik auf dem ihr eigenen Boden vermocht hatte. Im Kirchenbau wandte die Renaissance die antiken Formen und Anlagen an, weil sie dieselben für das vollkommenste hielt, das ebenso im Profanbau, wie im Kirchenbau seine Verwendung finden konnte. Insbesondere bildete sie den Central- und Kuppelbau aus, und in Brunelleschis Domkuppel in Florenz, sowie besonders in Michelangelos St. Peter in Rom mit seiner gewaltigen Kuppel hat die italienische Renaissance ihre gröfsten Prachtbauten geschaffen.

Der Barockstil, in dem die Renaissance sich weiter entwickelte bezw. ausartete, hat seine Eigenart in der Umwandlung aller festen und durch die Natur des Steins zunächst geforderten geraden Motive in verschobene und verschnörkelte Linienführung. Während in der echten Gotik aller Mannigfaltigkeit der einzelnen architektonischen Glieder doch stets die strenge Gesetzmäfsigkeit des einheitlichen Stils zu Grunde liegt, tritt im Barock das leichte Spiel der freiwaltenden Phantasie und ihrer Gebilde an die Stelle der strengen Gesetzmäfsigkeit. Die festen Steine werden im Dienst malerischer Wirkung willkürlich und in überreicher, üppiger Bewegung gestaltet. Der Barockstil wird in Belgien während des 17. Jahrh. im Gegensatz zu dem schlichten Ernst des Protestantismus in den Kirchen der Jesuiten gepflegt. Nach dem 30jähr. Krieg kommt derselbe als sogenannter Jesuitenstil[2]) auch auf deutschem Boden zur Geltung, wird aber auch im Protestantismus (z. B. Frauenkirche in Dresden) verwendet.

Das Rokoko hat sich auf französischem Boden nach dem Zeitalter Ludwigs XIV. aus dem Barockstil entwickelt und ist mit diesem aufs engste verwandt. Nach Semper ist die wahre Idee

[2]) Über diese für Deutschland nicht ganz zutreffende Bezeichnung vgl. Gurlitt a. a. O. 2, S. 1 ff.

des Rokoko, dafs das Rahmenwerk zum Organismus wird und alle anderen Bauformen zu ersetzen beginnt. Das Rokoko ist wesentlich ein Stil der architektonischen Innendekoration bei Bauwerken und hat auch hier mannigfach im Kirchenbau sich Geltung verschafft.

Auf protestantischem Gebiete haben die verschiedensten Stilarten eine Verwendung gefunden.

§ 14. Der protestantische Kirchenbau.

Steche, Die Bauten Dresdens. 1878. Ders., Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsen. 1882 ff. — Cornelius Gurlitt, Geschichte des Barockstils II. S. 45 ff. — O. Sommer, Der Dombau zu Berlin und der protestantische Kirchenbau überhaupt. 1890. (Separat-Abdruck aus Westermanns Monatsheften. Bd. 68 [1890].) — Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Herausgegeben von der Vereinigung Berliner Architekten (K. E. O. Fritsch). Berlin 1893. (K.B. d. Prot.) — Verhandl. des ersten Kongresses für den K.B. des Protestantismus. 1894. — Nik. Müller, Über das deutsch-evangelische Kirchengebäude im Jahrh. der Reformation. Leipzig 1895. — O. Mothes, Handbuch des evangel.-christl. Kirchenbaues. 1898.

1. Bis in die neueste Zeit ist die Untersuchung über die geschichtliche Entwickelung des protestantischen Kirchenbaues durchaus vernachlässigt worden, und man hat ziemlich allgemein jedwede selbständige Gestaltungsfähigkeit dem Protestantismus auf diesem Gebiete abgesprochen. Im letzten Jahrzehnt ist mit grofser Entschiedenheit (vor allem von Gurlitt) die gegenteilige Behauptung vertreten worden, dafs der Protestantismus einen ganz selbständigen Stil für die Kirchen bereits bei den ersten von ihm geschaffenen Bauten bewufst geltend gemacht habe.

Das oben genannte hochverdienstliche Werk der Vereinigung Berliner Architekten „Kirchenbau des Protestantismus“ hat erst die Möglichkeit geschaffen, einigermafsen einen Überblick über das betreffende Gebiet zu gewinnen. „Sicher ist das darin gegebene Bild nicht vollständig, aber auch so ist es schon von verwirrendem Reichtum ... Kaum einer der strebenden Fachgenossen dürfte ohne Beschämung gesehen haben, wie wenig er wufste von dem, was der protestantische Kirchenbau bereits geleistet hat. Wir arbeiteten naiv und glaubten neue Pfade zu finden, sahen nun aber, dafs alles oder fast alles schon dagewesen ist.“ Worte des Kirchenbaumeisters Otzen auf dem ersten Kongrefs für den K.B. des Protestantismus. Berlin 1894. S. 5 f.

2. So wenig Luther eine neue Gottesdienstordnung aus dem Prinzipe des Protestantismus geschaffen hat oder auch nur schaffen wollte, sondern sich durchaus an die römische Messe anlehnte und sie reinigte, so wenig hat er neue Grundsätze für den Kirchenbau

geltend gemacht. Ihm lag überhaupt der Gedanke neuer Kirchenbauten ganz fern. Ein Bedürfnis war in damaliger Zeit nicht vorhanden, so dafs Luther vielmehr gegen die als verdienstliche Werke gebauten Kirchen sich wendete.[1])

Den bestehenden Kirchen pafste sich die gereinigte Messe an. Der Chorraum hörte für Luther auf, der Ort der Priester zu sein. Das Schiff und der Chor sind ihm zusammen „wie einerlei Gebäu gebauet".[2]) Beides sind Gemeindestätten, doch für verschiedenen Gebrauch. Während das Schiff der Kirche die um das Wort Gottes versammelte Gemeinde umschliefst, ist der Chor zur Aufnahme der Abendmahlsgäste bestimmt, die sich auch sichtbarlich sondern, damit sie sich unter einander und vor der im Schiff versammelten Gemeinde als Christen bezeugen. Ja Luther sieht den Chorraum mit dem Altar als eigens zu diesem Zweck erbaut an.[3])

Eigene Grundsätze für den Kirchenbau stellt Luther im gelegentlichen Gespräch nur soweit auf, dafs er im Gegensatze zu den grofsen Domen von St. Peter in Rom, dem Kölner Dom und Ulmer Münster aus praktischen Gesichtspunkten „feine mäfsige Kirchen mit niedrigen Gewölben als die geeignetsten für Prediger und Hörer" verlangt, weil die Kirchen ihren Hauptzweck nicht im Chorgesang, sondern im Wort Gottes und seiner Verkündigung haben.[4])

3. Als ältesten kirchlichen Neubau auf dem Boden der Reformation kennen wir die von Luther selbst im Jahre 1544 eingeweihte Kapelle des Torgauer Schlosses. Die Abweichungen von der gewohnten Anordnung (Fehlen des gesonderten Chores, Stellung des Altars im Westen) sind nicht aus prinzipiellen evangelischen Grundsätzen zu begründen, sondern waren Folgen des durch

---

[1]) „Du darfst dich nicht viel rühmen deines Kirchenbauens oder Messestiftens, er wird sagen: Was frage ich nach deinen Kirchen oder Messen, was bekümmere ich mich über deinen Altar, über deine Glocken? Meinestu, dafs ich Lust habe zu Stein und Holz, zu läuten und deuten?" (15[2], S. 228, vgl. auch S. 173 ff.)

[2]) 20, S. 308.

[3]) „Deinde ubi Missa celebratur, convenit, ut communicaturi seorsum uno loco et una turba constent. Ad hoc enim repertum est altare, repertus est et chorus" (Form. missae: Opp. var. arg. VII, S. 14). Es spielt hier der oben (S. 40) erwähnte Gedanke der Scheidung der gläubigen Gemeinde von dem „Volk" hinein.

[4]) Lauterbachs Tagebuch vom Jahre 1538, herausgegeb. von Seidemann. S. 43.

den Schlofsbau angewiesenen Raumes. Auch bei anderen Schlofskapellen sind solche Änderungen des gewohnten Typus aus praktischen, nicht prinzipiellen Gründen zu erklären. Neue Grundsätze wurden zunächst für den Kirchenbau nicht aufgestellt, da man sich an vorhandene Bauformen halten konnte.

Über die Torgauer Kapelle siehe das Nähere im K.B. d. Prot. S. 32, gegenüber der Behauptung Gurlitts (a. a. O. S. 45), dafs „mit voller Erkenntnis der geschichtlichen Bedeutung des Baues derselbe als protestantische Kirche im Gegensatz zu allen übrigen Gotteshäusern ausgeführt worden" sei. Vgl. auch Nikol. Müller (a. a. O. S. 18 ff.), der ähnliche, nur durch bauliche oder praktische Rücksichten bedingte Anordnungen (dafs z. B. Altar, Kanzel und Orgel über einander vereinigt waren), an den Schlofskapellen in Stuttgart (1562 ff.), Stettin und der Wilhelmsburg bei Schmalkalden (1590) nachweist. — „Die zur Bezeichnung des Gegensatzes üblichen Schlagworte „Mefskirche" und „Predigtkirche" sind lediglich aus den äufseren Formen der beiderseitigen Gottesdienste abgeleitet und daher keineswegs erschöpfend. Bis zu einem gewissen Grade mufs jedes katholische Gotteshaus auch den Anforderungen einer Predigtkirche, jedes lutherische denjenigen einer Mefskirche genügen. Wirklich fühlen ja nicht wenige protestantische Gemeinden noch jetzt in ehemals katholischen Kirchen sich wohl. Und liefse der katholische Mefsgottesdienst auf einen einzigen Altar sich einschränken, so stände nichts im Wege, jede gut angeordnete lutherische Kirche ohne weiteres auch für diesen zu benutzen." (K.B. d. Prot. S. 20 f.)

4. Die im 16. Jahrh. erfolgenden Neubauten protestantischer Kirchen schlossen sich in der Form dem Typus der Predigtkirche an, wie er im 14. und 15. Jahrh. sich gebildet hatte (S. 105).[5])

Die Einheitlichkeit der gesamten priesterlichen Gemeinde, die sich um das Wort Gottes scharte, bedingte es, dafs auf die Einheitlichkeit der Predigtkirche ein grofses Gewicht gelegt wurde, indem für die Gemeinde nunmehr das feste Gestühl angebracht wurde, das sich für das geordnete Anhören der Predigt als nötig erwies.[6])

---

[5]) Der Ansicht von Fritsch (K.B. d. Prot. S. 19), dafs das 16. Jahrh. wenig protestantische Neubauten von Kirchen aufweist, stellt Nikol. Müller (a. a. O. S. 29) die von ihm später zu begründende Thatsache entgegen, dafs viele Neubauten, allein in Hessen und Sachsen 40 an der Zahl, nachgewiesen werden können.

[6]) Das feste Gestühl, das in den Hauptsitzen des Katholizismus (Italien, Spanien, Frankreich, Belgien) noch heute im Laienschiff fehlt, ist erst durch die Reformation in Gebrauch gekommen und wird in den katholischen Kirchen Deutschlands kaum über das vorige Jahrhundert zurückreichen. Vgl. K.B. d. Prot. S. 21, wo die Anbringung des Gestühls seitens der Reformation darauf zurückgeführt ist, dafs der evangelische Gottesdienst nicht an den katholischen Volksgottesdienst, als vielmehr an den besonderen Chorgottesdienst der katholischen geistlichen Körperschaften angeknüpft habe (?)

Bei der Einrichtung früherer katholischer Kirchen für den evangelischen Gottesdienst, sowie bei einzelnen Neubauten wurden Chor und Schiff als zwei ganz gesonderte Räume betrachtet und unabhängig von einander als Abendmahlsraum und Predigtraum ausgestattet.[7])

5. Dafs bei Neubauten nicht das Prinzip und die Theorie des evangelischen Gottesdienstes, sondern die konkret praktischen Gesichtspunkte mafsgebend wurden, wird besonders einleuchtend, wenn wir die ersten theoretischen Zeugnisse vergleichen, die über evangelischen Kirchenbau allgemeine Grundsätze aufstellten. Wie die Theorie auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens stets der Praxis nachfolgt, so war es auch hier. Erst von der Mitte des 17. Jahrh. an finden wir überhaupt derartige Betrachtungen über evangelischen Kirchenbau. Auch sie wollen durchaus nur von praktischen Gesichtspunkten aus die Gestaltung des Gotteshauses regeln.

Als erster, der Grundsätze über evangelischen Kirchenbau aufstellte, ist Joseph Furttenbach, Stadtbaumeister in Ulm (1649), zu nennen. Schon der Titel der Schrift,[8]) besonders aber die Vorrede giebt an, dafs der praktische Zweck, wie die durch den Krieg ausgesogenen Gemeinden mit möglichst geringen Kosten ein zweckmäfsiges Gebäude herstellen könnten, mafsgebend zur Abfassung gewesen sei, wobei die Bedürfnisse des evangelischen Gottesdienstes im Unterschied von dem katholischen ebenfalls praktisch berücksichtigt wurden. Die Decke wird als flach und ohne Stützen vorgesehen, „da die alten hochwölbten Kirchengebäu sehr wiederhallen und dem Redner viel Ungelegenheit, ja manchmal schädliche Leibesgebrechen verursachen, auch die kostbaren Säulen den Zuhörern verdrieflich vor dem Gesicht stehen.“ Charakteristisch aber ist die örtliche Verbindung von Altar, Kanzel und Orgel, welche über einander, im Angesicht der gesamten Gemeinde, angebracht werden

---

[7]) So z. B. die Christkirche in Tondern (im 16. Jahrh. von Evangelischen erbaut), die Maria-Magdalenenkirche in Lauenburg a. d. E. (von 1598—1600 erbaut). Siehe K.B. des Prot. S. 39 f.

[8]) „Kirchengebäu, in was Form und Gestalt nach gerecht erfordernder Mensur ein mittelgrofses, wohlproportionirtes, beständiges Kirchengebäulin beneben seiner sonderlichen, hochnützlichen, commoditeten und Ornament mit geringen Unkosten aufzubauen, dafs hernach grofse Nutzbarkeiten zu erwarten wären.“ Zuerst veröffentlicht im Christl. Kunstbl. 1885, S. 115 ff., vgl. K.B. d. Prot. S. 53 ff.

sollen. Auf der Westseite ist eine gröfsere Empore angebracht; kurz, alles ist in der Anordnung von rein praktischen und finanziellen Gesichtspunkten aus geordnet. Die Kirchen sollten hauptsächlich als Bedürfnisbauten gestaltet werden.

Bedeutsamer als Furttenbachs Schrift sind die Schriften des Leonhard Christoph Sturm, fürstlichen Baudirektors in Schwerin, der im zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrh. zwei Schriften über evangelischen Kirchenbau herausgab.[9])

Im Gegensatz zu den katholischen Kirchen fordert er für die protestantischen, „dafs eine grofse Menge einen einigen Prediger wohl sehen und hören könne, daher man die Stelle unmöglich auf der Erden gewinnen kann, weil bei gar grofsen Kirchen die weit von der Kanzel zu stehen kommen, nichts hören können, sondern man mufs sie über einander zu gewinnen suchen.“ Das allervornehmste Stück, nach dem sich ihm der Bau zu gestalten hat, ist das Predigen, wozu als anderes Stück die Administration der beiden Sakramente und als drittes das Singen und das Orgelspiel kommen. Sturm giebt selbst verschiedene Typen für Kirchen an. Die Kreuzform verwirft er durchaus, weil sie vielen Besuchern der Kirche den Blick auf Altar und Kanzel verbaut. Als Typen für den Grundrifs schlägt er den länglichen Saal, das Quadrat, den Kreis, das Achteck oder das Dreieck vor. Bei fast all diesen Plänen ist die Kanzel über dem Altar angebracht. Als beste Grundform erklärt er aber neben der Querhausanlage (S. 114) die „Winkelhakenkirche“ (Fig. 13), welche aus zwei im rechten Winkel zu einander stehenden Schiffen besteht, in deren äufserem gemeinsamen Winkel Altar und Kanzel angeordnet sind. Gegenüber ist die herrschaftliche Empore, im linken Schiff sind die Plätze der Männer, im rechten die der Frauen. In dem inneren Winkel der beiden Schiffe fügt sich die Wohnung für den Pfarrer an, die das Kirchengebäude zum

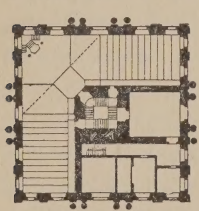

Fig. 13.
Winkelhakenkirche.

[9]) „Architektonisches Bedenken von protestantischer kleiner Kirchen Figur und Einrichtung. An eine Durchläuchtige Person über einem gewissen Casu gestellet und als eine offtmals vorkommende Sache zum gemeinen Nutzen im Druck gegeben. Mit dazu gehörigen Rissen. Hamburg 1712“ und „Vollständige Anweisung alle Arten von Kirchen wohl anzugeben. Augsburg 1718.“ Es ist C. Gurlitts Verdienst (Gesch. des Barockstils II, S. 65 ff.), auf Sturm zuerst hingewiesen zu haben. Vgl. auch K.B. d. Prot. S. 74 ff.

Quadrat abschliefst, über welchem Gesamtgebäude sich auch der Turm erhebt.[10])

6. Die Hauptformen, in denen der protestantische Kirchenbau sich thatsächlich entwickelte, kann man nach folgenden Arten unterscheiden:

a) Hatten schon die spätgotischen Hallenkirchen mit ihren eingefügten Emporen dem praktischen Bedürfnis zu entsprechen gesucht, die Gemeinde um die Kanzel zu scharen, so lag das Streben nahe, das gesamte Kirchenschiff möglichst einheitlich zu gestalten, so dafs die störenden Säulen, welche die Schiffe schieden, so viel als möglich vermieden wurden. So entwickelte sich als ein besonderer Typus evangelischer Kirchen die sogenannte Saalkirche, d. h. eine Kirche, deren Inneres als einheitlicher saalartiger Raum erscheint, der zumeist von Galerieen umgeben ist, so dafs die gesamte Kirche ein Rechteck bildet, das manchmal an der östlichen Altarseite mit Ecken abgeschrägt, oder auch mit einer Altarnische als Ausbau versehen ist. Diese einfache Gestalt in nüchterner Form und geringer Ausstattung, deren Einzelformen meist von der Renaissance entlehnt wurden, konnte mit geringen Kosten erbaut werden. Insonderheit wurde aus diesem Grunde die Saalkirche der Typus für neu zu errichtende Bauten auf dem Lande. Doch wurde auch bei gröfseren Kirchen der Saalbau in Anwendung gebracht. Soweit noch Säulen, welche bis zur Decke reichten, angebracht wurden, waren dieselben nur als Träger und Halter der Emporen gedacht. Die Kanzel wurde bei diesen Kirchen gewöhnlich in die Mitte der südlichen oder auch nördlichen Seite des Schiffes gestellt. Wenn die Sitze für die Besucher nach dem Altar zu errichtet waren, ergab sich der Mifsstand, dafs die zwischen Altarplatz und Kanzel befindlichen Sitze der Kanzel den Rücken zukehrten. Es wurden darum mannigfach sogenannte Drehstühle oder doppelte Klappsitze in den Bankreihen eingerichtet, welche den Besuchern gestatteten, je nach dem Altar- oder Kanzeldienst die Richtung des Sitzes zu ändern.[11])

---

[10]) Die verschiedenen Grundrisse der Sturmschen Kirchen siehe bei Gurlitt, Sommer und in K.B. d. Prot.

[11]) Die Stadtkirche zu Nidda in Oberhessen (erbaut 1615—18) wird in K.B. d. Prot. S. 45 als die erste genannt, in der die aus den eigenartigen Bedürfnissen des evangelischen Gottesdienstes abgeleitete Raumanordnung in der Saalkirche zum Ausdruck kommt. Gröfsere Saalbaukirchen sind die Dreifaltigkeitskirche in Regensburg, erbaut 1627—31 (a. a. O. S. 51), die

b) Eine andere Einrichtung der Saalkirche ist, dafs die Kirche nicht als Langhaus, sondern als Querhaus gestaltet ist, indem Altar und Kanzel in die Mitte einer Langseite gestellt wurde. Dieser Typus fand zunächst häufige Anwendung in der reformierten Kirche der Niederlande. In Deutschland gewann diese auch von Sturm empfohlene Form besonders auf brandenburgischem Gebiet bei Bauten, die mit dem königlichen Hause in Beziehung standen, Boden, wobei das reformierte Bekenntnis des Herrscherhauses und die engen Beziehungen des brandenburgisch-preufsischen Staates zu den Niederlanden wohl mitgewirkt haben. Viele solcher Querhauskirchen sind später wieder in Langhauskirchen umgewandelt worden.[12])

c) Bedeutsam aber sind die Centralkirchen auf protestantischem Boden, die trotz Sturms Bedenken vielfach in Kreuzform gebaut wurden, wobei die Kreuzflügel flach gestaltet waren.

Die Beliebtheit dieser Kirchenanlagen war darin begründet, dafs leicht eine gröfsere Menschenmenge um die Kanzel geschart werden konnte, wobei auch der architektonische Vorteil mitwirkte, den Bau möglichst geschlossen und zugleich in reicher Gliederung und Gruppierung gestalten zu können. Ein Centralbau von solcher Kreuzform konnte auch durch einen Kuppelturm über der Vierung geschmückt werden.[13])

---

heilige Kreuzkirche in Augsburg, erbaut 1653 (a. a. O. S. 58f.), die Katharinenkirche in Frankfurt a. M., erbaut 1678—80 (a. a. O. S. 62f.), die Dreifaltigkeitskirche in Worms, erbaut 1709—25 (a. a. O. S. 63) u. s. w.

Die sogenannten Drehstühle oder doppelten Klappsitze finden sich z. B. in der Augsburger heiligen Kreuzkirche (a. a. O. S. 58) und in der Aegidienkirche zu Nürnberg (a. a. O. S. 85 f.).

[12]) K.B. d. Prot. S. 106 ff. In dieser Form wurden gebaut z. B. die französische Kirche auf dem Gensdarmenmarkt in Berlin (erbaut 1701—5, später umgebaut), die Berliner Garnisonkirche (erbaut 1720—22, später umgebaut), der frühere Dom in Berlin (erbaut 1747—50), in dem bei späterem Umbau der Altar an die kurze Nordseite gestellt wurde, die Garnisonkirche zu Potsdam (erbaut 1731—35). Von neueren derartigen Bauten ist die protestantische Kirche in München (erbaut 1827—32) zu nennen, die im Grundrifs ein von zwei Halbkreisen abgeschlossenes Querhaus bildet.

[13]) Als Beispiele sind zu nennen: Die beiden sogenannten Gnadenkirchen in Hirschberg (erbaut 1709—18) und Landeshut in Schlesien (vollendet 1730), die beide nach dem Vorbilde der im Jahre 1656 erbauten St. Katharinenkirche in Stockholm hergestellt sind, die Jerusalemkirche in Berlin (1726—28), die Kirche in Jever (nach 1728), die Nikolaikirche in Schwerin (1708—12). Besonders bedeutsam ist die nach

d) Die andere Form des Centralbaues sind die Rundkirchen und Polygonalkirchen, deren Grundrifs auf dem Kreis (resp. der Ellipse) oder einem Polygon beruht.[14])

Der bedeutendste Bau in dieser Richtung ist die mächtige, in Bezug auf die Konstruktion allseitig bewunderte, von Georg Bähr in den Jahren 1726—1738 erbaute Frauenkirche in Dresden. Sie hat bei manchen die gröfstmögliche Schätzung als vollendeter Typus des protestantischen Kirchenbaues gefunden. Besonders Gurlitt, Geschichte des Barockstils 3, S. 83: „Die am meisten protestantische Kirche der Welt, deren Mifsachtung immer nur dem Rückschritte dienen kann." Er sieht in ihr „die That einer glaubensstarken Stadt, die in der Zeit nach der Konversion des Churfürsten dem Katholizismus ein Gegenstück durch eine gewaltige, wenn auch teure Kirche bieten wollte." (Vgl. auch 1. Kongrefs u. s. w. S. 20.) Desgleichen Sulze, der in Bähr den „Martin Luther der protestantischen Baukunst" sieht. „Er hat in der Frauenkirche zu Dresden gezeigt, dafs das evangelische Christentum auch im Gebiete des Kirchenbaues zu leisten vermöge, was der griechische und der römische Katholizismus niemals zu erreichen imstande ist." „Diese Kirche ist das „Ein feste Burg ist unser Gott" in Stein, die Kirche schlechthin, das unvergleichliche Meisterwerk der gesamten kirchlichen Baukunst." Besonders auch Sponsel (Die Frauenkirche in Dresden, 1893), der als Motto für sein Buch Ps. 118, 22. 23 verwendet. Dagegen hat Otzen (1. Kongrefs für den K.B. d. Prot. S. 10) bei aller Anerkennung ihrer monumentalen und konstruktiven Bedeutung erklärt, dafs diese Kirche „in fast allen Erörterungen über den Bau protestantischer Kirchen eine grofse und verhängnisvolle Rolle spielt, aber es keineswegs verdient, als Muster und Ideal einer evangelischen Predigtkirche hingestellt zu werden." N. Müller (1. Kongrefs u. s. w. S. 39) weist mit Recht besonders die Behauptung zurück, als sei ein protestantisches Prinzip in der Frauenkirche zum vollbewufsten Durchbruch gekommen. Bährs Vorstudien für die Kirche stammen aus dem römisch-katholischen Italien (Sponsel S. 7 f.) und die Stilart lehnte sich durchaus an den Barockstil der churfürstlichen Zeit an. Jedenfalls ist nach

---

dem Brande 1750 mit Benutzung des Mauerwerkes der ursprünglichen Langhauskirche zu einem Kreuzformbau umgewandelte Michaeliskirche in Hamburg. Das hohe Lob, das dieser Kirche in K.B. d. Prot. S. 130 gespendet wird, wird durch Otzens Urteil (Erster Kongrefs für den K.B. d. Prot. S. 10 f.) sehr eingeschränkt, der in ihr kein Muster für das Schaffen der Gegenwart sieht. Aus unserem Jahrh. sind an Kirchen in Kreuzform zu nennen: Die Petrikirche und die Lukaskirche in Berlin, die reform. Kirche in Hamburg. Besonders ist diese Form in neuerer Zeit wieder beliebt geworden: Zionskirche, Heiligkreuzkirche, Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, sämtlich in Berlin, Lutherkirche in Leipzig u. s. w.

[14]) K.B. d. Prot. S. 133 ff. Der Kreis dient als Grundlage z. B. bei der Bethlehemskirche (1735—37) und Dreifaltigkeitskirche (1737—39), beide in Berlin, das Achteck z. B. bei den Kirchen von Klingenthal in Sachsen (1736—37) und Rellingen (1754—57), das Fünfeck bei der Neuen Kirche in Berlin (1701—3).

Otzens Nachweis die Zahl der Sitzplätze, die auf 5 Emporen sich erheben, nicht im Verhältnis zu den enormen Kosten des Baues (s. Sponsel a. a. O., K.B. d. Prot. S. 136 ff. und Steche, Dresdens Bauten, 1878).

7. In den ersten vierzig Jahren des 19. Jahrh. ist es vor allem Karl Fr. Schinkel, der in besonderem Maſse auf dem Gebiete des Kirchenbaues thätig war, wenn auch die meisten seiner hier einschlagenden zahlreichen Arbeiten nur Entwürfe geblieben sind. Man hat Schinkel in unzutreffender Weise einerseits als „Begründer des evangelischen Kirchenbaues“ überschätzt, während man andererseits seinen Bauten jedweden Wert absprechen zu müssen glaubte. Bei Schinkels Entwürfen ist durchaus nicht die Stilart maſsgebend. Er hat ebenso die Gotik, wie die antiken Formen und die Renaissance verwendet, seine Kirchen sind als Langhausbauten oder als Centralbauten gestaltet, er entwirft Kirchen, in denen Predigtraum und Abendmahlsraum völlig getrennt und selbständig neben einander stehen, wie er anderwärts sogar den Altar in die Mitte der Gemeinde stellen will.[15])

8. Ein eigentliches Programm für den evangelischen Kirchenbau nach dem Grundsatz, daſs das evangelische Gotteshaus „so deutlich wie möglich den eigentümlichen Charakter des evangelischen Kultus und der ihn von anderen Kultusarten unterscheidenden Merkmale ausdrücken müſste,“ stellte Ende der dreiſsiger Jahre zuerst ein evangelischer Geistlicher, Pastor Preuſs in Modelsdorf (Schlesien), auf.[16]) Er betont, daſs nach evangelischen Grundsätzen Altar, Kanzel und Taufstein gleichwertige, aber getrennte Hauptstellen innerhalb des Kirchenbaues erhalten müſsten. Sein Normalplan ist eine Saalkirche, die äuſserlich als Langhaus erscheint, da an der einen Schmalseite der Turm sich erhebt. Im Innern aber ist sie als Querhaus eingerichtet. Altar und Kanzel stehen sich einander gegenüber, je in der Mitte einer Langseite; zu beiden Seiten des Altars stehen die Bankreihen. Dem Eingang unter dem Turm gegenüber, an der Schmalseite, steht der Tauf-

[15]) Über die verschiedenartigen Pläne Schinkels vgl. K.B. d. Prot. S. 160 ff. Man sieht in den Arbeiten Schinkels das ernste Bemühen, mit seiner bedeutenden künstlerischen Begabung auf Grund der bisherigen Bestrebungen neue, dem evangelischen Gottesdienst entsprechende Grundsätze für den Kirchenbau zu suchen. Seine zahlreichen Entwürfe werden immer ein bedeutsames Material für die Gegenwart bleiben. Dennoch wird man in den Schinkelschen Arbeiten eine befriedigende Lösung nicht sehen können.

[16]) Über evangelischen Kirchenbau. Breslau 1837. Die längst vergessene Schrift ist wieder durch den K.B. d. Prot. S. 194 ans Licht gezogen worden

stein, während die Orgel über dem Haupteingang sich befindet. An den Langseiten und der zweiten Schmalseite ziehen sich schmale Emporen entlang. — Ähnlich war ein späterer Vorschlag des Baurats Eduard Knoblauch in Berlin, der Taufstein, Kanzel und Altar neben einander in drei Nischen der einen Wand anbringen wollte, dergestalt, dafs die Kanzel in der Achse steht und an beiden Seiten von Taufstein und Altar eingeschlossen ist. Alle diese Bestrebungen gewannen zunächst keinen Einfluſs. „Auf dem Boden rationalistischer Anschauungen erwachsen, kamen sie zu spät in einer Zeit, deren kirchliches Leben bereits eine andere Richtung genommen hatte.“[17])

9. Der durch die Freiheitskriege neuerwachte christliche Geist übte auch seine Wirkung auf das kirchliche Leben aus und konnte nicht ohne Einfluſs auf den Kirchenbau bleiben. Die Unterschiede der evangelischen und katholischen Kirche traten in den Hintergrund. Das Bewuſstsein, dafs ein gemeinsames groſses Erbe der Vergangenheit beide Kirchen vereine, war vorherrschend. Man suchte den Zusammenhang mit den Überlieferungen des eigenen Volks neu zu beleben. Die Romantik mit ihrer Schwärmerei für die Poesie des Mittelalters wirkte auch auf den Kirchenbau ein.

Insbesondere hat Friedrich Wilhelm IV. nach seinen Idealen auch auf diesem Gebiete zunächst mit groſser Entschiedenheit die Übertragung des Typus der altchristlichen Basilika auf das evangelische Kirchengebäude vertreten.[18]) Eine bedeutende Anregung in dieser Richtung ging auch von Josias v. Bunsen aus, der mit Geringschätzung aller bisherigen Bestrebungen auf dem Boden des Protestantismus eine eigenartiger Verbindung der Basilika als Typus für die Einrichtung des Gotteshauses mit der Gotik, dem „germanischen Gewölbebau“ als Richtschnur für die Konstruktion vertrat. Auch der griechischen Kreuzform mit Kuppel sprach er eine Berechtigung zu, lehnte aber den Rundbau ab als „unkirchlich und in jeder Hinsicht unzweckmäſsig und verwerflich“. Die von Moller und Boisserée veranstalteten

---

[17]) K.B. d. Prot. S. 196.

[18]) Geplant wurden diese Bestrebungen für den Dom am Lustgarten in Berlin, ohne zur Ausführung zu kommen (K.B. d. Prot. S. 202 ff.). Ausgeführt wurde dieser Gedanke in der Friedenskirche zu Potsdam (von Persius), der das Vorbild von S. Clemente in Rom zu Grunde liegt, in der Kirche zu Sacrow bei Potsdam (von Persius) und der Jakobikirche in Berlin (von Stüler). Vgl. a. a. O. S. 208. 213.

Aufnahmen älterer deutscher Baudenkmäler und besonders der Ausbau des Kölner Doms, wozu noch das Wiederaufblühen der Gotik in England kam, weckten in den verschiedensten Kreisen die Begeisterung für die Erneuerung dieses mittelalterlichen Baustils. Die katholische Kirche begann neue gotische Kirchen zu bauen, und dadurch wurde auch innerhalb des Protestantismus die Bevorzugung dieses Baustils in seiner Reinheit immer lebendiger. Bedeutungsvoll für den Sieg der Gotik als des idealen Kirchenbaustils, auch für protestantische Bauten, wurde der Neubau der im Brande 1842 zerstörten Nikolaikirche in Hamburg.[19])

Das Aufblühen eigener neugotischer Schulen, der mit der Kölner Domhütte verbundenen Schule Ernst Zwirners, der Schule Gottlieb Ungewitters in Kassel und der gegen Ende der 50er Jahre von dem noch lebenden Conr. Wilh. Hase in Hannover gebildeten, durchaus protestantischen, sogenannten „hannoverschen Architektenschule“ [20]) haben der Gotik eine weittragende Herrschaft, die fast zur Alleinherrschaft zu führen schien, verschafft. Daneben konnte die ephemere sogenannte Berliner Schule, vor allem von Stüler vertreten, die ohne feste klare Grundsätze und ohne eine einheitliche Lösung zu finden, überallher die Motive suchte, keinerlei Bedeutung gewinnen.

Alle die weit verbreiteten Interessen und Bestrebungen auf dem christlichen Kunstgebiete, besonders auch für den Kirchenbau, gaben sich eine konkrete Gestalt in den Vereinen für christliche Kunst (Berlin, Württemberg, Hamburg, Sachsen, Bayern), die in dem Christlichen Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, seit 1852 herausgegeb. von C. Grüneisen, C. Schnaase und J. Schnorr von Carolsfeld, gegenwärtig von Johannes Merz, ihr litterarisches Organ erhielten.

Von kirchlichen Gesichtspunkten aus wurden zuerst 1856 auf der in Dresden tagenden Konferenz von den deutschen Kirchenregierungen lutherischen Bekenntnisses, sodann

[19]) Der von Semper entworfene kreuzförmige Centralbau für diese Kirche erhielt zwar den ersten Preis, mufste aber durch den allgemeinen Widerspruch, den er fand, dem in weiten Kreisen verherrlichten gotischen Entwurf des Engländers Scott weichen, welcher mit Modifikationen zur Ausführung kam. Über den interessanten litterarischen Streit darüber (Kandidat Stöter, Semper, Boisserée u. a.) siehe K.B. d. Prot. S. 221 ff.

[20]) Unter Hases älteren Werken sind besonders die 1859—64 erbaute Christuskirche in Hannover, sowie die Kirchen in Langenhagen und Niedersachswerfen (1867—70) zu nennen. Vgl. K.B. d. Prot. S. 272 ff.

von dem Kirchentag in Barmen i. J. 1860 kirchliche Grundsätze für den evangelischen Kirchenbau aufgestellt, die sodann unter dem Beirat von Architekten (Stüler, Leins, Hase und Zwirner) auf der Konferenz der deutschen evangelischen Kirchenregimenter in Eisenach 1861 in einem besonderen Regulativ zusammengefafst wurden und von da an Jahrzehnte lang fast durchweg als mafsgebend gegolten haben.

Das Eisenacher Regulativ enthält folgende Bestimmungen:

1. Jede Kirche soll orientiert, d. h. so angelegt werden, dafs ihr Altarraum gegen den Sonnenaufgang liegt.

2. Die dem evangelischen Gotteshause angemessenste Grundform ist ein längliches Viereck. Die äufsere Höhe, mit Einschlufs des Hauptgesimses, hat bei einschiffigen Kirchen annähernd dreiviertel der Breite zu betragen, während es umsomehr den auf das akustische Bedürfnis zu nehmenden Rücksichten entspricht, je weniger die Länge das Mafs der Breite überschreitet. Eine Ausladung im Osten für den Altarraum (Apsis, Tribüne, Chor) und in dem östlichen Teil der Langseiten für einen nördlichen und südlichen Querarm giebt dem Gebäude die bedeutsame Anlage der Kreuzesgestalt. Von Centralbauten ohne Kreuzarm-Ansätze ist das Achteck akustisch zulässig, die Rotunde als nicht akustisch zu verwerfen.

3. Die Würde des christlichen Kirchenbaues fordert Anschlufs an einen der geschichtlich entwickelten christlichen Baustile und empfiehlt in der Grundform des länglichen Vierecks neben der altchristlichen Basilika und der sogenannten romanischen Bauart vorzugsweise den sogenannten germanischen (gotischen) Stil. Die Wahl des Bausystems für den einzelnen Fall sollte aber nicht sowohl dem individuellen Kunstgeschmack der Bauenden, als dem vorwiegenden Charakter der jeweiligen Bauweise der Landgegend folgen. Auch sollten vorhandene brauchbare Reste älterer Kirchgebäude sorgfältig erhalten und mafsgebend benutzt werden. — Ebenso müfsten die einzelnen Bestandteile des Bauwerkes in seiner inneren Einrichtung von dem Altar und seinen Gefäfsen, bis herab zum Gestühl und Geräte, namentlich auch die Orgel, dem Stile der Kirche entsprechen.

4. Der Kirchenbau verlangt dauerhaftes Material und solide Herstellung, ohne täuschenden Bewurf und Anstrich. Wenn für den Innenbau die Holzkonstruktion gewählt wird, welche der Akustik besonders in der Überdachung günstig ist, so darf sie nicht den Schein eines Steinbaues annehmen. Der Altarraum ist jedenfalls massiv einzuwölben.

5. Der Haupteingang der Kirche steht am angemessensten in der Mitte der westlichen Schmalseite, so dafs von ihm bis nach dem Altar sich die Längenachse der Kirche erstreckt.

6. Ein Turm soll nirgends fehlen, wo die Mittel irgend ausreichen, und wo es daran dermalen fehlt, sollte Fürsorge getroffen werden, dafs er später zur Ausführung komme. Zu wünschen ist, dafs derselbe in einer organischen Verbindung mit der Kirche stehe, und zwar der Regel nach über dem westlichen Haupteingange zu ihr. Zwei Türme stehen schicklich entweder zu den Seiten des Chores, oder sie schliefsen sich der Westfront der Kirche ein.

7. Der Altarraum (Chor) ist um mehrere Stufen über dem Kirchenschiffe zu erhöhen. Er ist grofs genug, wenn er allseitig um den Altar den für die gottesdienstlichen Handlungen erforderlichen Raum gewährt. Anderes Gestühl als etwa für den Geistlichen und Gemeindevorstand, und wo der Gebrauch es mit sich bringt, der Beichtstuhl, gehört nicht dahin. Auch dürfen keine Schranken den Altarraum von dem Kirchenschiffe trennen.

8. Der Altar mag je nach liturgischem und akustischem Bedürfnis mehr nach vorn oder rückwärts zwischen Chorbogen und Hinterwand stehen, darf aber nie unmittelbar (ohne Zwischendurchgang) vor der Hinterwand des Chores aufgestellt werden. Eine Stufe höher als der Chorboden, mufs er Schranken, auch eine Vorrichtung zum Knieen für die Konfirmanden, Kopulenten, Kommunikanten u. s. w. haben. Den Altar hat als solchen, sofern nicht konfessionelle Gründe entgegenstehen, ein Kruzifix zu bezeichnen, und wenn über dem Altartische ein architektonischer Aufsatz sich erhebt, so hat das damit verbundene Bildwerk, Relief oder Gemälde stets nur eine der Hauptthatsachen des Heils darzustellen.

9. Der Taufstein kann in der innerhalb der Umfassungswände befindlichen Vorhalle des Hauptportals oder in einer daran anstofsenden Kapelle neben dem Chor stehen. Da, wo die Taufen vor versammelter Gemeinde vollzogen werden, ist seine geeignete Stellung vor dem Auftritt in den Altarraum. Er darf nicht ersetzt werden durch einen tragbaren Tisch.

10. Die Kanzel darf weder vor, noch hinter, noch über dem Altar, noch überhaupt im Chore stehen. Ihre richtige Stellung ist da, wo Chor und Schiff zusammenstofsen, an einem Pfeiler des Chorbogens nach aufsen (dem Schiffe zu); in mehrschiffigen grofsen Kirchen an einem der östlicheren Pfeiler des Mittelschiffes. Die Höhe der Kanzel hängt wesentlich von derjenigen der Emporen ab und ist überhaupt möglichst gering anzunehmen, um den Prediger auf und unter den Emporen sichtbar zu machen.

11. Die Orgel, bei welcher auch der Vorsänger mit dem Sängerchor seinen Platz haben mufs, findet ihren natürlichen Ort dem Altar gegenüber, am Westende der Kirche, auf einer Empore über dem Haupteingang, dessen perspektivischer Anblick auf Schiff und Chor jedoch nicht durch das Emporengebälk beeinträchtigt werden darf.

12. Wo Beicht- und Lehrstuhl (Lesepult) sich findet, da gehört jener in den Chor, dieser entweder vor den Altar auf eine der Stufen, die aus dem Schiffe zum Chor emporführen, doch so, dafs der Blick der Gemeinde nach dem Altar nicht verhindert werde, oder an einen Pfeiler des Chorbogens, um für den Zweck der Katechese, Bibelstunde u. s. w. vor den Altar hingerückt zu werden.

13. Emporen, aufser der westlichen, müssen, wo sie unvermeidlich sind, an den beiden Langseiten der Kirche so angebracht werden, dafs sie den freien Überblick der Kirche nicht stören. Auf keinen Fall dürfen sie sich in den Chor hineinziehen. (Folgen Bestimmungen über Breite — ein Fünftel der ganzen Breite der Kirche — und Höhe — ein Drittel der inneren Kirche.) Von mehreren Emporen über einander sollte ohnehin nicht die Rede sein. Bei der Anlage eines Neubaues, worin Emporen vorgesehen werden müssen, ist es sachgemäfs, statt langer Fenster, welche durch die Emporen unterbrochen würden, über der Empore höhere Fenster, die zur Erhellung

der Kirche dienen, unter der Empore niedrigere Fenster zur Erhellung des nächsten von der Empore beschatteten Raumes anzubringen.

14. Die Sitze der Gemeinde (Kirchenstühle) sind möglichst so zu beschaffen, dafs von ihnen aus Altar und Kanzel zugleich während des ganzen Gottesdienstes gesehen werden können. — Vor den Stufen des Chores ist angemessener Raum freizulassen. Auch ist je nach dem gottesdienstlichen Bedürfnis ein breiter Gang mitten durch das Gestühl des Schiffes nach dem Haupteingang zu, oder wo kein solches Bedürfnis vorliegt, sind zwei Gänge von angemessener Breite an den Pfeilern des Mittelschiffes oder an den Trägern der Emporen hin anzulegen. Die Basen der Pfeiler sollen nicht durch Gestühl eingefafst werden.

15. Die Kirche bedarf einer Sakristei, nicht als Einbau, sondern als Anbau, neben dem Chor, geräumig, hell, trocken, heizbar, von kirchenwürdiger Anlage und Ausstattung.

16. Der letzte Artikel enthält die Rechte des Kirchenregiments in Bezug auf die Ausführung der Bauten.

10. Erst in neuerer Zeit ist mit grofser Entschiedenheit das Streben erwacht, im Gegensatz zu den vom Eisenacher Regulativ vertretenen Grundsätzen, eigenartige Prinzipien für evangelischen Kirchenbau aufzustellen. Insbesondere hat Sulze[21]) in Dresden die Fortentwickelung der Predigtkirche zu einer Gemeindekirche verlangt, welch letztere ein einheitlicher, womöglich emporenloser Raum sein soll, an dessen Langseite die ambonartige Kanzel steht, vor der in Halbkreis- oder Hufeisenform die Sitze der Gemeinde sich befinden. Der Altar soll vor der Kanzel, eventuell auch inmitten der Gemeinde stehen, die Orgel mit dem Sängerchor angesichts der Gemeinde über der Kanzel aufgerichtet werden. Später hat Sulze verlangt, dafs Altar, Kanzel und Taufstein durchaus vereint werden, indem der einfache Tisch durch die entsprechenden Gefäfse zum Abendmahlstisch oder Tauftisch, und durch ein aufgelegtes Pult zur Stelle, von der aus die Predigt gehalten wird, gewandelt werden soll.

Ihre konkrete grundsätzliche Gestaltung haben diese Bestrebungen, teilweise im wesentlichen Gegensatz zu dem Eisenacher Regulativ, durch den Pastor Veesenmeyer in Wiesbaden erhalten, der für den Bau einer Kirche daselbst ein Programm aufstellte, nach welchem Otzen in Berlin die Kirche (1892—94) ausgeführt hat.

Das Wiesbadener Programm lautet:

1. Die Kirche soll im allgemeinen das Gepräge eines Versammlungs-

21) Die evangelische Gemeinde S. 209 ff., sowie in verschiedenen Aufsätzen, die in der Litteratur des § 15 genannt sind.

hauses der feiernden Gemeinde, nicht dasjenige eines Gotteshauses im katholischen Sinne tragen.

2. Der Einheit der Gemeinde und dem Grundsatze des allgemeinen Priestertums soll durch die Einheitlichkeit des Raumes Ausdruck gegeben werden. Eine Teilung des letzteren in mehrere Schiffe, sowie eine Scheidung zwischen Schiff und Chor darf nicht stattfinden.

3. Die Feier des Abendmahls soll sich nicht in einem abgesonderten Raum, sondern inmitten der Gemeinde vollziehen. Der mit einem Umgange zu versehende Altar mufs daher, wenigstens symbolisch, eine entsprechende Stellung erhalten. Alle Sehlinien sollen auf denselben hinzielen.

4. Die Kanzel als derjenige Ort, an welchem Christus als geistige Speise der Gemeinde dargeboten wird, ist mindestens als dem Altar gleichwertig zu erachten. Sie soll ihre Stelle hinter dem letzteren erhalten und mit der im Angesicht der Gemeinde anzuordnenden Orgel und Sängerbühne organisch verbunden werden.

Durch die zahlreichen Kirchenbauten, die namentlich in Berlin in den letzten Jahren zur Ausführung gelangt sind, sind die Fragen des evangelischen Kirchenbaues in lebhaften Flufs gekommen.

Das oft genannte Werk über den Kirchenbau des Protestantismus als historische Grundlage und der im Jahre 1894 zum erstenmale in Berlin zusammengetretene „Kongrefs für Kirchenbau des Protestantismus“, der allerdings bisher nicht wieder getagt hat, sind bedeutungsvolle Erscheinungen einer begonnenen Entwickelung, wobei die Vertreter der Kirche und Baukunst in engere Verbindung getreten sind, ohne dafs die Fragen bisher eine allseitig befriedigende Lösung gefunden haben.[22])

Auch die Eisenacher Konferenz deutsch-evangelischer Kirchen hat im Jahre 1896 die Frage von neuem in Angriff genommen. Sie hat betont, dafs die mafsgebenden Grundsätze des Eisenacher Programms von 1861 noch heute von ihr zur Geltung gebracht werden, dafs aber einzelne Bestimmungen des Regulativs eine Ergänzung oder Einschränkung bedürfen. Der sächsische Verein für kirchliche Kunst hat in Übereinstimmung mit den gleichen Vereinen in Bayern und Württemberg folgende, von Pfarrer Hölscher in Leipzig verfafste Grundsätze im Jahre 1897 aufgestellt:

1. Die lutherische Kirche hat andere liturgische Bedürfnisse, daher hat sie auch andere Ansprüche an ihr Gotteshaus zu erheben als die reformierte.

2. Das lutherische Kirchengebäude hat zwei Brennpunkte, Kanzel und Altar, beide gleichberechtigt.

---

22) Die betreffende Litteratur über die Bestrebungen der Neuzeit siehe im folgenden § 15.

3. Aus liturgischen, ästhetischen, symbolischen und praktischen Gründen ist für die lutherische Kirche ein Chor nötig.

4. Die Orientierung der Kirche ist kein Gesetz, soll aber nur aus dringenden Ursachen unterlassen werden.

5. Räume für andere Gemeindezwecke sind notwendig, aber sie sind nicht organisch mit der Kirche zu verbinden, sondern in das Pfarrhaus oder ein besonderes Gemeindehaus zu verlegen.

§ 15. Grundsätze für den evangelischen Kirchenbau der Gegenwart.

Siehe die Litteratur des § 14 und aufserdem: Meurer, D. Kirchenbau d. luth. K. 1877. — K. E. Jaehn, Das evangel. Kirchengebäude. 1881. (Bautechn. Taschenbücher. Bd. 6.) — R. Baumeister, Der evangel. K.B. 1885. — E. Sulze, Die evangelische Gemeinde. 1891. S. 209 ff. — Fr. Spitta, Zur Reform des evangel. Kultus. 1891. S. 16 ff. 91 ff. — O. March, Unsere Kirchen und gruppierter Bau bei Kirchen. 1896. (Separatdruck aus Bayreuther Bl. 1894 und Centralblatt für Bauverwaltung 1896.) — Achelis, Pr. Th.[2] I, S. 237 ff. — Simons, Der evangel. K.B. 1897. — J. Volkert, Das Kirchengebäude, seine Restaurierung und sein gottesdienstlicher Schmuck. 2. Aufl. Nürnberg 1898. — Aufserdem vgl. Aufsätze in folgenden Zeitschriften:

Christliche Welt: H. Weizsäcker, Der protestant. K.B. 1894. SS. 18 ff. 194 ff. 341 ff. — E. Sulze, Die Vereinigung von Altar, Taufstein und Kanzel. 1894. S. 593 ff. Ders., Gruppierter K.B. 1897. S. 61 ff. Ders., Widerspruch und Zustimmung in der Kirchenbaufrage. 1897. SS. 438 ff. 465 ff. — Küssner, Zu den „Gruppenkirchen" von March. 1897. S. 306 ff. — Brathe, Sulzes Kirchenbauideal. 1897. S. 369 ff.

Protestantische K.Z.: E. Sulze, Aus der Geschichte des protestantischen K.B.s 1889. S. 1025 ff. Ders., K.B. des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. 1893. S. 909 ff. Ders., Evangelischer KB. 1894. S. 584 ff. Ders., Der neueste Versuch, das Rätsel des evangelischen K.B.s zu lösen. 1895. S. 625 ff. — Cor. Gurlitt, Protestant. K.B. 1894. S. 553 ff. — Weise, Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete des protest. K.B.s 1895. S. 1225 ff. — Veesenmeyer, Bedeutung evangelischer Gemeindehäuser und ihre zweckgemäfse Einrichtung. 1896. S. 1069 ff.

Christliches Kunstblatt: Das Regulativ über den evangelischen K.B. und die Stellung der Kanzel. 1862. S. 154 ff. — Der evangel. K.B. 1885. S. 184 ff. — H. Merz, Das evangel. Kirchengebäude. 1886. S. 54 ff. 74 ff. — Mothes, Über zwei neueste Vorschläge für evangel. K.B. 1892. S. 36 ff. 49 ff. — Zum neuen Dogma im K.B. 1893. S. 51 ff. — J. Mothes, Der K.B. der Protestanten von der Reformation bis zur Gegenwart. 1894. S. 49 ff. 68 ff. — Ders., Der Kongrefs für den K.B. des Protestantismus. 1894. S. 97 ff. — Noch einmal die Emmauskirche in Berlin. 1894. S. 177 ff. — Mothes, Noch einmal eine dringende Bitte in Sachen unseres K.B.s u. s. w. 1896. S. 11 ff. 28 ff.

Kirchliche Monatsschrift: Der evangel. K.B. Bd. 3. S. 108 ff.

Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst: 1. Jahrg.: Mothes, Streiflichter auf die kirchliche Kunst der Gegenwart. S. 162 ff. — Fr. Spitta,

Chorraum und Sängerchor. S. 192 ff. — Krause, Votum aus der Chorhöhe. S. 328. — Plass, Der Platz für Orgel und Sängerchor. S. 330 ff. — Smend, Anmerkungen zu den Aufsätzen von Krause und Plafs. S. 333 ff. — Redlin, Orgelempore und Sängerchor. S. 387 ff. — 2. Jahrg.: Franck, Unsere Kirchen und gruppierter Bau bei Kirchen. S. 11 ff. 36 ff. — Brathe, Die Stellung der Orgel in der Kirche. S. 176. — Fr. Spitta, Die Prinzipien für die Aufstellung der Orgel im evangelischen Gotteshause. S. 212.

Preufsische Jahrbücher: Tiede, Wie sollen wir unsere evangelischen Kirchen bauen? Bd. 52.

Welche Folgerungen ergeben sich aus der Entwickelung des evangelischen Kirchenbaues bis zur Neuzeit für das evangelische Kirchengebäude?

Zur Beantwortung dieser Frage schliefsen wir uns der Reihe nach an die Punkte an, die das Eisenacher Regulativ (E.R. S. 119 ff.) ins Auge fafst und fügen die abweichenden Grundsätze des Wiesbadener Programms (W.Pr. S. 121 f.) ein:

1. Im Gegensatz zu dem E.R. halten wir die Frage der Orientierung für keine wesentliche. Man soll das Bestreben haben, womöglich die alte Sitte zu wahren, aber als ein Zwang darf sie die Zweckmäfsigkeit des Baues nicht beeinflussen.[1]) Wenn die Altarfenster viel Licht einströmen lassen, wird sogar die Richtung nach Osten den Übelstand mit sich bringen, dafs die Blendung Angesichts der Gemeinde die Bedeckung der Fenster durch Vorhänge während des ganzen Gottesdienstes nötig macht. Bei der

[1]) Während das W.Pr. mit allen vorreformatorischen Grundsätzen bricht, ist die Orientierung der nach ihm ausgeführten Reformations-(Ring-)kirche in Wiesbaden im grellen Widerstreit mit den lokalen Verhältnissen beibehalten worden. Die betreffende Kirche ist der Abschlufs der von Osten nach Westen führenden Rheinstrafse und steht auf einer erhöhten Terrasse, zu der eine Treppe hinaufführt. Das grofse Hauptportal führt in eine grofse geschmückte Halle, über der der Orgelchor liegt. Deutlich ist dadurch der Haupteingang der Kirche gekennzeichnet. Dennoch kann dieser Eingang bei gottesdienstlichen Handlungen nicht benutzt werden, da sonst die gesamte Gemeinde nur durch zwei kleine enge Seitenthüren zu beiden Seiten von Altar und Kanzel in die Kirche selbst gelangen könnte, was die bereits anwesende Gemeinde nur stören und den Zugang erschweren würde. Darum wird die Halle vor jedem Gottesdienst mit einem eisernen Gitter geschlossen und nur nach dem Gottesdienst für die sich entfernende Gemeinde geöffnet. Vor dem Gottesdienst mufs die gesamte Gemeinde erst um die Kirche herumgehen und durch die hintere kleinere Pforte eintreten. Ein Grund für diese verkehrte Lage, die von den Gegnern allzu scharf als „architektonische Lüge“ bezeichnet worden ist, ist nicht vorhanden, zumal hinter Kanzel und Altar sich keine Fenster befinden.

Richtung nach Westen werden wiederum Fenster, deren Farben weniger Licht durchlassen, an trüben Wintertagen wenig ihrem Zwecke entsprechen.

2. Die Grundsätze des E.R. über die Grundform, die Höhe und Breite der Kirchen sind, soweit sie die praktischen Bedürfnisse im Auge behalten, richtig. Doch dürfen dem künstlerischen Schaffen, solange es die Bedürfnisse der Gemeinde im Auge behält, keine zwingenden Schranken dadurch geschaffen werden.

Die Frage des Langhausbaues und des Centralbaues wird nicht zu einer prinzipiellen erhoben werden dürfen. Für kleinere Kirchen wird der einschiffige Langhausbau sich empfehlen, während für Kirchen gröfseren Umfangs der Centralbau auch geeignet erscheinen wird, da er es ermöglicht, eine gröfsere Zahl von Sitzplätzen in nicht zu weiter Entfernung von Kanzel und Altar anzubringen.

Was die Gröfse der Gebäude betrifft, so wird Luthers Urteil (S. 109) zweifellos mafsgebend sein. Monumentalbauten, soweit sie die Kirche nicht mehr als ein Haus erscheinen lassen, in dem die Gemeinde sich um die Predigt sammeln kann, in deren entlegeneren Räumen die menschliche Stimme nicht mehr verständlich ist, können nimmermehr als für evangelische Kirchen geeignet betrachtet werden.

3. In Bezug auf die strenge Beibehaltung einer der früheren, historischen Stilarten, „der Basilika, des romanischen und vorzugsweise des gotischen Stils," die das E.R. fordert, müssen wir entschieden Bedenken erheben. Wir müssen es als einen Gewinn der neueren Entwickelung bezeichnen, dafs die Frage des spezifisch-historischen Kirchenbaustils je mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Zwar werden auch heute noch Stimmen laut, die unter den historisch überlieferten Stilarten entweder der Gotik oder der Renaissance die einzige historische Berechtigung zuerkennen wollen.[2]) Sehen wir aber recht, so zeigt die neuere Entwickelung

---

[2]) Unter den Architekten hat z. B. Jaehn, unter den Theologen H. Schmidt († Professor in Breslau) in ZkWL. 1887, S. 258 f., sich mit aller Entschiedenheit für die Gotik bei evangelischen Kirchen ausgesprochen. Von anderer Seite dagegen wird in der Wiedererweckung der Gotik ein Abfall von den protestantischen Prinzipien gesehen und in der Renaissance und dem Barockstil, insbesondere in der Frauenkirche zu Dresden, der eigentliche protestantische Kirchenbau gefunden (siehe oben S. 115).

Es ist übrigens charakteristisch, dafs auch innerhalb der katholischen Kirche sich zwei Richtungen in Deutschland schroff gegenüberstehen, von

des Kirchenbaues, dafs man je mehr und mehr von der strengen Nachahmung eines historischen Stils der Vergangenheit sich loslöst, dafs man überhaupt von einem bestimmten Stil nicht mehr redet, und dafs nach den Bedürfnissen des evangelischen Gottesdienstes und unter Berücksichtigung des baulichen Charakters, den die Stadt und die Gegend trägt, die mannigfaltigen Motive der verschiedenen Stilarten zur harmonischen, aber freien Verwendung kommen. Nur auf diesem Wege wird die gesunde Entwickelung weiter gehen, da weder in dem einfachen Rückgang auf eine vergangene Zeit, noch in der Erfindung eines neuen Stils (neue Stilarten werden nicht durch Reflexion erfunden, sondern müssen organisch erwachsen) die Aufgabe unserer Tage liegt.

Eine einfache Wiedererweckung der Gotik des Mittelalters widerstreitet den evangelischen gesunden Empfindungen. So gewifs sich die Evangelischen in den überkommenen gotischen Kirchengebäuden des Mittelalters haben einrichten können, so wenig wird man den grofsen Chorraum gotischer Kirchen, welcher den Altar aus dem Gesichtskreis der Gemeinde rückt und dadurch in unevangelischer Weise einen Nebenaltar für den liturgischen Altardienst angesichts der Gemeinde nötig macht, als vorbildlich für Neubauten ansehen. Damit ist aber schon ein Hauptprinzip der Gotik durchbrochen. Auch ist der gotische Bau mit seinen, den Blick auf Altar und Kanzel versperrenden Säulen nicht besonders für den evangelischen Gottesdienst geeignet, und die Rücksicht auf die unbedingt nötige gute Akustik läfst ebenfalls Bedenken gegen die Herrschaft der Gotik aufkommen.[3]) Je strenger aber gerade der gotische Einzelschmuck mit dem Gesamtorganismus des Gebäudes, als aus ihm erwachsen, in innerem Zusammenhang stehen mufs, um so bedenklicher wird die Verwendung der vom Ganzen losgelösten Einzelmotive der Gotik sein.

Dafs eine einfache Erneuerung der Basilika oder des romanischen Stils mit seinem hohen Chor, seinen starken Säulen für die evangelische Kirche nicht angezeigt ist, ist gewifs. Da-

---

denen die eine, vor allem vertreten von August Reichensperger, die Gotik, die andere, vertreten von Joh. Graus, die Renaissance als den spezifisch katholischen Stil ansieht.

[3]) Es ist ein geringer Trost, wenn H. Schmidt (a. a. O.) sagt: „Eine gute Akustik ist auch in mancher gotischen Kirche zu finden", da die akustischen Gesetze noch so wenig eine positive Übertragung auf die Technik bisher ermöglicht haben.

gegen haben gerade die edlen einfachen Motive des romanischen Baues als ganz besonders fruchtbar für die evangelische Kirche neuerdings mannigfach Verwendung gefunden.[4])

Einseitig ist es aber ebenso, wenn die Renaissance einerseits als der einzig mögliche Stil gefeiert, oder andererseits ihre Baumotive von dem evangelischen Kirchenbau als unkirchlich, weltlich ausgeschlossen werden. Hier gilt das Wort 1. Kor. 3, 21—23. Städte, die einen ausgeprägten Renaissancecharakter tragen, werden einen stilgerechten romanischen oder gotischen Neubau nur als ein fremdes Element in sich tragen.[5]) „Von 'christlichen Baustilen' zu reden, ist sicher sehr gewagt. Die Baustile haben als solche weder eine Religion noch eine Moral; der Geist des Künstlers ist es, der ihnen Leben einhaucht. Und warum sollte es einem für seine Aufgabe begeisterten Architekten nicht gelingen, auch in den Formen der Renaissance ein Bauwerk zu schaffen, das christlichen Geist atmet und christliche Gemüter zur Andacht anregt?“[6])

Auch die Formen des Barockstils dürfen nicht von vornherein vom evangelischen Kirchenbau abgelehnt werden, wenn sie nur diskret zur Verwendung kommen und nicht zerstreuend die Sinne beeinflussen.[7])

Bei dem „Restaurieren“ alter Kirchen darf ebenfalls nicht als oberster Maſsstab gelten, die Kirche „stilgerecht“ auf ihre alten Formen zurückzuführen. Auch die geschichtliche Entwickelung eines einzelnen Kirchengebäudes in seinen Veränderungen hat ein Recht. Den Erbauern gotischer Kirchen im Mittelalter ist es nicht in den Sinn gekommen, die Erbschaft aus der romanischen Zeit zu beseitigen oder umzumodeln. Im Straſsburger Münster z. B. kann man alle Phasen der Entwickelung vom romanischen Stil

---

[4]) Sehr richtig Dehio a. a. O. S. 148: „Sehe die Baukunst der Gegenwart zu, ob sie nicht aus der freien Ausnutzung und Umschmelzung des Romanischen viel gröſseren Gewinn ziehen wird, wie aus ihren Anleihen bei der Gotik, zu welcher eben wegen ihres gröſseren Vorzuges, ihrer in strenger Logik durchgeführten und abgeschlossenen Systematik, ein wahrhaft freies Verhältnis nie zu erreichen ist.“

[5]) Das E.R. erklärt zwar auch, daſs man „dem vorwiegenden Charakter der jeweiligen Bauweise der Landgegend folgen“ soll. Wie ist das aber möglich, wenn nur der romanische oder gotische Stil zulässig sein soll?

[6]) K.B. d. Prot. S. 551 f.

[7]) Als Beispiel aus neuerer Zeit sei die Johanneskirche in Leipzig genannt.

bis zur spätesten Gotik verfolgen. Es ist durchaus falsch, in den Kirchen all das, was die Renaissance oder auch der Barockstil später eingefügt hat, als „stillos“ zu entfernen. Man würde vielfach nur das warme Leben, von dem die Geschichte der Kirche Zeugnis giebt, zerstören, ohne dem nach dem früheren Stil restaurierten Kirchengebäude neues Leben einzuhauchen.[8])

4. Was das E.R. über das zu verwendende Material sagt, ist unanfechtbar. Die Würde der Kirche verträgt keinen täuschenden Schein. Ob sie aus einfachem oder kostbarem Material erbaut wird, ist an und für sich gleichgültig, nur darf sie das schlichte Material nicht durch einen Anstrich für den ferner stehenden als aus edleren Stoff (z. B. Marmor) gebildet erscheinen lassen.

5. In Bezug auf den Haupteingang der Kirche hat das E.R. das Angemessene. Doch darf daraus keine zwingende Vorschrift gemacht werden.

6. Dasselbe gilt noch in erhöhtem Maſse von der Stellung des Turmes oder der Türme. Die schöpferische Kraft genialer Architekten, die von kirchlichem Verständnis beseelt sind, darf nicht gebunden werden.

7 und 8. In Bezug auf den Altarraum und den Altar treten die Anschauungen, wie sie einerseits im E.R., andererseits im W.Pr. sich fixiert haben, am schroffsten einander sich gegenüber. Es wird von letzterem vor allem die Beseitigung eines besonderen Chorraums verlangt, weil mit der Aufhebung des gesonderten Priestertums auch der Ort der Priester, der Chor, gefallen sei. Aber nicht als Raum des Klerus, sondern als Ort der Abendmahlsfeier ist der gesonderte Chor im evangelischen Sinne aufzufassen (siehe oben S. 109), und die lutherische Kirche wird sich den besonderen Altar und Altarraum, wenn sie ihn auch nicht als Opferstätte, sondern als Tisch des Herrn auffafst, nicht nehmen lassen. Ob der Altarplatz in einem besonderen (aber ja nicht zu tiefen) Ausbau angebracht ist, oder ob er innerhalb des eigentlichen Kirchengebäudes sich befindet, immer wird eine gesonderte Stelle die angezeigte sein. Und zwar wird der

[8]) Die gotische Kirche in Rotenburg a. d. T. z. B. ist überaus nüchtern geworden, weil alle die reichen Grabsteine der Renaissancezeit rücksichtslos entfernt wurden. Zu der Frage der Restauration der Kirchen vergleiche: Kirchenrestaurationen: ChrKBl. 1894, S. 103 ff. — J. Mothes, Restaurierung an und in Kirchen: ChrKBl. 1895, SS. 83 ff. 117 ff. — Corn. Gurlitt, Restaurieren in MGkK. 1897, S. 15 ff.

Altar nicht etwa eine Seitenstellung einnehmen dürfen. In diesem Punkt sind das E.R. und W.Pr. einig. Wenn schon die Bedeutung des Altars als Abendmahlstisch dies verlangt, so ist die Stellung desselben in der Hauptachse schon dadurch bedingt, dafs sowohl im Abendmahl als bei den Handlungen der Konfirmation und Trauung die Gemeinde innerhalb der Kirche sich dicht um den Altar schart. Der Altar verlangt in jedem Falle aus praktischen Zwecken einen gröfseren besonderen Altarplatz vor sich, der bei einer Seitenstellung in grober Weise die Symmetrie des Gebäudes durchaus vernichten würde. Dies Bedürfnis mufs die reformierte Kirche in gleicher Weise, wie die lutherische haben. Aber auch aus ästhetischen Gründen ist der gesonderte Altarraum als Chor im evangelischen Sinne zu bewahren.[9])

Dafs der Altarraum ein wenig über das Schiff der Kirche sich erhebt, ist nicht etwa zur Bezeichnung einer gröfseren, nach protestantischen Grundsätzen nicht vorhandenen Heiligkeit des Raumes wünschenswert (auch das E.R. weist mit Recht die Schranken zwischen Altarplatz und Schiff entschieden zurück), sondern ist dadurch begründet, dafs er sich als Raum für die Abendmahlsfeier und für die kasuellen Handlungen abheben soll. Vor allem ist auch der praktische Zweck mafsgebend, dafs dadurch der am Altar fungierende Geistliche besser allerseits gesehen und verstanden wird. Abzulehnen ist aber eine unverhältnismäfsige und auffällige Erhöhung.[10])

---

[9]) In diesem Sinne sprechen sich auch die Architekten entschieden für den Chor aus: „Dafs für die Anordnung des Chors gewichtige ästhetische Gründe sprechen, ist nicht zu verkennen. In der That ist es vorzugsweise der Chor, welcher dem Innenraum des Gotteshauses jenes eigenartige, weihevolle Gepräge giebt, das wir als „kirchlich“ zu bezeichnen gewöhnt sind ... Es ist an sich ein rein ästhetisches Bedürfnis, dafs die einheitliche Richtung der Gemeinde nach der Stätte der gottesdienstlichen Handlungen schon in der ganzen Anlage des Kirchenraums sich auspräge, und dafs diese Stätte angemessen hervorgehoben sei“ (K.B. d. Prot. S. 536). Ebenso Orth (der Erbauer der Emmauskirche in Berlin, s. S. 131, Anm. 14): „Die Anordnung, die man wohl als lutherische bezeichnet, bei der der Altar in besonderem Raume steht, heimelt mein Empfinden mehr an. Sie hat auch für den Künstler Bedeutung. Kaum in einem Raume ist er in der Lage, einen künstlerischen Schmuck so frei anzubringen, wie in dem Altarraume (1. Kongrefs für den protest. K.B. S. 47).

[10]) So ist z. B. in der von Schinkel renovierten Johanneskirche in Zittau der Altar durch 12 Stufen erhöht, die sich im grofsen Halbkreis um ihn schliefsen — ein durchaus unevangelischer Gedanke.

Die Erhöhung des Altars selbst um eine oder besser zwei Stufen ist zweckentsprechend, weil dadurch bei Konfirmationen, Trauungen und anderen Handlungen das Knieen an den Stufen ermöglicht wird, und weil der Geistliche in höherer Stellung den Kommunikanten besser den Kelch bei dem Abendmahl reichen kann.

9. Das über den Taufstein im E.R. gesagte, findet im Bd. 2 bei der Erörterung der Taufe seine Würdigung.

10. Soll der Altar aus prinzipiellen, praktischen und ästhetischen Gründen die Stellung in der Hauptachse der Kirche wie bisher behalten, so fragt sich, ob das Gleiche von der Kanzel gilt. Man hat mit gröfster Entschiedenheit, z. B. im W.Pr., in neuerer Zeit gerade für die Kanzel die Stellung in der Hauptachse verlangt. Dann kann nur ein Dreifaches möglich sein: Entweder Kanzel und Altar werden durchaus mit einander verbunden, oder die Kanzel steht selbständig hinter dem Altar, oder endlich vor dem Altar.

Der erste Weg ist innerhalb der evangelischen Kirche vielfach ausgeführt, so dafs die Kanzel aus dem Altar hervorspringt und über dem Altartisch gleichsam schwebt. Es ist eine ungesunde Übertreibung, zu sagen, der Altar werde dadurch „mit Füfsen getreten", oder werde dadurch entweiht. In der evangelischen Kirche hat der Altar als Gerät gar keine besondere Heiligkeit. Nur durch den Gebrauch bekommt er seine Bedeutung. Aber es sprechen schon ästhetische Gründe gegen diese Anordnung, und unter den neueren Architekten werden wohl kaum noch Vertreter für diese Form gefunden werden.[11]) Gegen diese Anordnung spricht aber insonderheit der Umstand, dafs der Prediger in jedem Falle von der zuhörenden Gemeinde durch einen gröfseren freien Raum (den unbedingt nötigen Platz für die Abendmahlsgemeinde, die Konfirmanden und die Traugemeinde, s. ob. S. 128) getrennt wird. Die Forderung, die man für die Stellung der Kanzel in der Achse geltend macht, dafs der Geistliche mitten in der Gemeinde stehe, wird gerade durch diese Anordnung nicht erreicht.[12]) Er wird vielmehr zum „Kanzelredner", der zu einer durch einen

[11]) K.B. d. Prot. S. 544.

[12]) Die Wiesbadener Ringkirche erreicht dies Ziel nur dadurch, dafs sie vollständig auf einen eigentlichen Altarplatz verzichtet. Der Raum vor dem Altar ist so klein, dafs bei einer Trauung das Paar und höchstens noch die Brautführer und Brautjungfrauen sitzen können. Besonders bei Konfirmationen mufs die Kleinheit des Raumes störend werden.

freien Raum von ihm geschiedenen Versammlung spricht. Sulzes Vorschlag (ob. S. 121), Kanzel, Altar und Tauftisch zu vereinigen, so dafs der Tisch durch Aufsetzen eines Pultes zur Kanzel wird, wird den leeren Raum vor dem Altar nicht überflüssig machen und widerstreitet zu sehr den Empfindungen gegenüber dem geschichtlich Gewordenen, als dafs er viele Anhänger finden wird. Auch ist für den Prediger eine angemessene Erhöhung über die Hörerschar im Schiff der Kirche aus akustischen Gründen nötig.

Die Stellung der vom Altar losgelösten Kanzel hinter dem Altar würde zwar ästhetisch besser wirken. Ja, es kann diese Einrichtung auch eine historische Begründung durch die Sitte der alten Kirche erhalten (S. 84. 144). Doch fällt in die Wagschale, dafs darin auch die Scheidung des Klerus von den Laien zum Ausdruck kam. Praktische Gründe sprechen aber umsomehr gegen diese Gestaltung, da die bei der Verbindung von Kanzel und Altar bestehenden Mifsstände sich nur vermehren, indem die Entfernung zwischen Prediger und Gemeinde noch gröfser wird.

Beseitigt würden diese Bedenken durch die Aufstellung der Kanzel vor dem Altar.[13]) Wenn man aber nicht einen ganz abgesonderten Abendmahlsraum schaffen will, würde die Verdeckung des Altars durch die Kanzel bei dem Eintritt in die Kirche stets eine Disharmonie bleiben. Vom Altar aus wird der Blick auf die Rückseite der Kanzel unschön sein, ganz abgesehen davon, dafs der Blick auf das Schiff der Kirche vom Altar aus und der Blick auf den Altar vom Schiff aus durchaus gehindert ist. Durch eine solche Anordnung wird ein zweiter Nebenaltar vor der Kanzel für den liturgischen Dienst im Gemeindegottesdienst nötig gemacht; es lebt also die ganz unevangelische Einrichtung von Hochaltar und Nebenaltar wieder auf. Dazu kommt, dafs der aus akustischen Gründen nötige Schalldeckel von der Decke herab über der Kanzel schweben mufs, und dafs ihr der sogenannte Schallpfeiler fehlt, an den sie sich anlehnen kann.[14])

[13]) Diese Anordnung findet sich in älteren Kirchen nur noch in Ludwigslust, in neueren Kirchen in der Emmauskirche in Berlin (s. die folgende Anmerkung).

[14]) K.B. d. Prot. S. 542 f. Man vergleiche z. B. die besonders durch ihre Emporen und Gewölbeanordnung so bewundernswerte, akustisch gute Emmauskirche in Berlin (von Orth gebaut), die nur auf ausdrücklichen Wunsch der Gemeindevertretung und wider Orths Wunsch diese Anordnung erhalten hat. Eine Abbildung des Inneren, die aber keine rechte Vorstellung der Wirklichkeit giebt, findet sich im K.B. d. Prot. S. 369. Der reich geschmückte

So bleibt also für die Kanzel nur die Seitenstellung, wie sie bisher fast stets angewendet worden ist. Der beste Platz ist an einem Chorbogenpfeiler. Diese Stellung der Kanzel wird zwar aus sachlichen und ästhetischen Gründen vielfach bekämpft und als anormal für eine symmetrische Kirche bezeichnet.[15]) Man verlangt die Achsenstellung der Kanzel als unbedingt evangelische Forderung. Mit Unrecht. Gerade durch die Vorrückung der Kanzel aus dem Altarraum in das Schiff schart sich viel unmittelbarer die Gemeinde um den Prediger. Er ist nicht der „Kanzelredner", der vor ihr, sondern der Zeuge, der in ihrer Mitte steht, und innig verbunden mit ihr von dem Glauben Zeugnis giebt, der sie alle verbindet. Nur darf allerdings die Kanzel nicht allzu hoch sein, so dafs der Geistliche nicht als ein über der Gemeinde stehender der lebensvollen Beziehung zu ihr entrückt wird.[16])

Was aber den Mangel an Symmetrie betrifft, der durch die Seitenstellung der Kanzel bewirkt wird, so beleidigt die Unregelmäfsigkeit niemals, sobald sie als ein notwendiges im Bau und seiner Verwendung begründetes Glied erscheint. Der Bau be-

schöne Altar ist vom Haupteingang aus gar nicht, von den mittleren Seitenbänken nur teilweise zu sehen. Der Altarraum ist durch die aus seiner Mitte aufsteigende Kanzeltreppe beengt und in zwei Hälften geteilt, der Anblick vom Altar aus auf die kahle Kanzeltreppe wirkt sehr unschön. Vor der Kanzel steht ein zweiter (Neben-)Altar für die Liturgie errichtet. Orth hat dies zwar mit den Worten abgewehrt: „Was man in der Emmauskirche als einen zweiten Altar ansehen könnte, ist nicht als Altar gedacht (!), sondern als Tisch, um darauf das Buch zu legen, welches man zur Liturgie gebraucht." Thatsächlich wirkt der verhängte Tisch als Altar. Was bei alten Kirchen ein zu ertragender Notstand ist, darf nicht als Einrichtung bei Neubauten aufgenommen werden. Die Aufstellung eines Pultes vor der Kanzel aber als Ort des liturgischen Handelns ist aufser für die Lektionen durchaus unstatthaft.

[15]) Auch K.B. d. Prot. S. 545.

[16]) Wenn Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 241 sagt: „Das Wort Gottes ist der Gemeinde von Gott gegeben, und der Prediger verkündet das Wort Gottes, das die Gemeinde bereits hat, er fungiert namens der Gemeinde an der Gemeinde und vollzieht publice in ecclesia, was jeder Christ in dem von ihm angewiesenen Kreise zu vollziehen die Pflicht und das Recht hat," — so folgt hieraus, dafs der rechte Ort der Kanzel gerade inmitten der versammelten Gemeinde ist, während Achelis als „unbedingtes Erfordernis" es betrachtet, „dafs die Kanzel in der Hauptachse des Kirchengebäudes ihre Stellung habe." — Verfasser hat in seinem Leben auf sehr vielen Kanzeln in den gröfsten und kleinsten Kirchen gepredigt. Aber niemals hat er das Gefühl der Zusammengehörigheit zwischen Prediger und Gemeinde so leicht finden können, als bei der Seitenstellung der Kanzel inmitten der versammelten Gemeinde.

kommt gerade dadurch umsomehr Leben, während eine mechanisch durchgeführte Symmetrie leicht den Eindruck der Starrheit machen kann. Die Verlegung der Kanzel an einen Mittelpfeiler der Kirche ist bei älteren Bauwerken aus katholischer Zeit wohl oft nötig, sollte aber bei Neubauten entschieden vermieden werden, weil es für die Anordnung des Gestühls (No. 14) grofse Schwierigkeiten und Disharmonieen bietet.

11. Auch die Stellung der Orgel ist ein Streitpunkt unserer Tage. Die Vertreter der Vereinigung von Altar und Kanzel in der Mittelachse behaupten vielfach im Gegensatz zu dem E.R., dafs die Orgel angesichts der Gemeinde an der Ostseite angebracht werden müsse. Man begründet dies damit, dafs man naturgemäfs beim Anhören eines Musikstückes sein Angesicht den Tönen zuwendet. Dieser Forderung liegt die falsche Anschauung zu Grunde, dafs die Orgel und der Gesang des Chors eine selbständige ästhetische Bedeutung haben. Vielmehr ist die Aufgabe der Orgel und des Chorgesanges an erster Stelle, Leiter des Gemeindegesangs zu sein. Gerade die Liturgie mit ihrem Wechsel von Liturg und Gemeinde bedingt es naturgemäfs, dafs die Orgel in der Regel gegenüber dem Altar ihre Stelle hat. Der Liturg steht sonst thatsächlich zwischen Chor und Gemeinde, die in der Liturgie doch zunächst zusammengehören und im Wechsel mit ihm zusammenwirken sollen. Der Liturg kehrt also entweder dem einen oder andern Teil, wenn die gemeinsame Antwort ihm entgegenschallt, den Rücken zu. Die einzelnen Stücke, in denen Chor und Orgel zu selbständiger Bedeutung kommen, sind doch auch ganz verschieden von ästhetischen Darbietungen des Konzertsaales, als dafs eine Umstellung der Orgel dadurch gefordert wäre. Ein äufserlicher Grund für Aufstellung des Orgelchors im Rücken der Gemeinde liegt auch darin, dafs erfahrungsgemäfs auf dem Orgelchor infolge des durch den Chordienst bedingten Hin- und Hergehens und der öfter zu übenden Disziplin über die Kinder eine gewisse Unruhe herrscht, die störend auf die Gemeinde wirkt.

Der einzige wirklich beachtenswerte Grund für die Verlegung des Sängerchors in den Altarraum angesichts der Gemeinde liegt in dem von Spitta[17]) angeregten gesunden Gedanken, auch zwischen Gemeinde und Chor den Wechselgesang einzuführen. Indessen wird zunächst dadurch nur die Aufstellung eines Chores angesichts

[17]) Reform des evangelischen Kultus S. 69.

der Gemeinde gefordert, nicht eine Verlegung des Orgelchors in den Altarraum.[18])

12. Das vom E.R. über den Lehrstuhl (Lesepult) Gesagte findet seine Erledigung in § 16 (S. 145).

13. Die Emporen (aber nur einfache, nicht über einander getürmte mehrfache), sind für die Ausnutzung des Raumes bei Neubauten in den meisten Fällen gar nicht zu entbehren, wozu auch ihr Vorteil für eine gute Akustik der Kirche in die Wagschale fällt. Nur sind sie, wie das E.R. sagt, „nicht als willkürliche Einbauten zu behandeln, sondern möglichst organisch mit der Struktur der Kirche zu verbinden". Der ungünstige Eindruck mancher Emporen beruht nur auf der falschen Ausbildung dieses Baumotivs. „Man darf nicht übersehen, dafs die Anwendung der Empore im Kirchenbau des Protestantismus, wie schon Semper hervorhob, eine historische Berechtigung erworben hat, und dafs wir mit ihrer Beseitigung das wesentlichste Mittel aus der Hand geben würden, das protestantische Gotteshaus als solches in seiner Erscheinung zu charakterisieren."[19])

14. In Bezug auf die Sitzplätze der Gemeinde hat das E.R. richtige Grundsätze. Die Notwendigkeit, bei der Anbringung der Kanzel an einem der mittleren Pfeiler des Schiffs das Gestühl der Länge nach durch das Schiff zu stellen, da die sogenannten Klappsitze (S. 113) entschieden zu verwerfen sind, legt die Pflicht auf, bei Neubauten diese Kanzelstellung zu vermeiden (No. 10).

15. Ob die Sakristei ein eigener Anbau der Kirche ist oder in dem eigentlichen Kirchengebäude liegt, ist nicht wesentlich (gegen das E.R.) und richtet sich ganz nach dem Plan der Kirche. Es müssen auch besondere Beichträume vorhanden sein, und auch die Räume für den Unterricht der Konfirmanden können in das Kirchgebäude eingefügt werden. Der sogenannte gruppierte Kirchenbau, den March vorschlägt, um „Gemeindehäuser" zu erreichen, in denen alle möglichen, zu verschiedenen Zwecken bestimmten

---

[18]) Über die Stellung der Orgel siehe besonders die eingehenden Verhandlungen in MGkK. I, No. 10—12, II, No. 1. 6. 7 und III, No. 3 von Spitta, Th. Krause, Plafs, J. Smend, Brathe. Jedenfalls ist in der nach dem W.Pr. erbauten Ringkirche in Wiesbaden der hinter Altar und Kanzel liegende Orgelchorraum durchaus nicht vorbildlich. Es wird auch eine wesentliche Veränderung desselben, wie dem Verfasser an Ort und Stelle mitgeteilt wurde, als unbedingt notwendig erkannt.

[19]) K.B. d. Prot. S. 541.

Räume eingefügt sind, ist nicht zu erstreben, selbst wenn man einige der von March genannten Einrichtungen (Pfarrwohnung, Wohnung der Gemeindeschwestern, Poliklinik, Hausapotheke, Krippe, Kinderbewahranstalt, Zimmer für Näh- und Wirtschaftsschulen, kleine Wohnungen für Alte und Sieche, Säle für Beratungszwecke, für gesellige und geistige Anregungen aller Art, Lesezimmer, Volksbibliothek, Volksküche u. s. w.) ausscheidet. Die Kirche als Ort der Anbetung und Erbauung fordert es, dafs sie ein von dem zerstreuenden Alltagsleben gesonderter, unmittelbar zur Sammlung mahnender Raum sei.[20])

16. In neuerer Zeit haben durch die Fortschritte der Technik die Kirchenheizung und Kirchenbeleuchtung eine besondere Bedeutung erlangt. Während die früheren Kirchen beides entbehrten, ist heutzutage die erstere durch die Forderung, dafs diese technischen Fortschritte auch der Gemeinde zu gute kommen, und die letztere durch das Bedürfnis nach Abendgottesdiensten für Städte unentbehrlich, für Landgemeinden sehr wünschenswert geworden. Da eine Beleuchtung mit Kerzen bei gröfseren Kirchen unmöglich ist, so kann ebenso gut statt des Gaslichtes das elektrische Licht Verwendung finden. Wenn vielfach nur das elektrische Glühlicht gestattet, das Bogenlicht aber ausgeschlossen sein soll,[21]) so sehen wir einen Grund zu dieser Mafsregel nicht. Wenn man die hellleuchtenden Bogenlampen vermeiden will, so ist eine Einrichtung möglich, die den unmittelbaren Anblick derselben beseitigt und das gesamte Licht der Decke zuführt, so dafs von da aus die ganze Kirche gleichmäfsig erleuchtet wird. Es kommt nur darauf an dafs das Kunstgewerbe es sich angelegen sein läfst, kirchlich gestaltete Beleuchtungskörper für elektrisches Licht zu beschaffen.[22])

---

[20]) Man vergleiche den interessanten Plan für ein solches Gebäude bei March a. a. O., wo die Volksküche (!) unter der den ersten und zweiten Oberstock einnehmenden Kirche sich befindet.

[21]) So verlangt es das sächsische evangel.-luth. Landeskonsistorium in seinem „Bericht über den Zustand der evang.-luth. Landeskirche im Königreich Sachsen auf die Jahre 1891—95. S. 92.“ Vgl. auch ChrKBl. 1895, S. 130.

[22]) Nachdem die obige Darlegung bereits druckfertig ist, gehen dem Verfasser die ausführlichen Gutachten des Pfarrers D. Hölscher (S. 122) und des Baurats Schramm (Jahresbericht des Vereins für kirchl. Kunst im Königr. Sachsen für 1897, S. 16 ff.), sowie die Beschlüsse der Eisenacher Konferenz der Kirchenregierungen v. J. 1898 in Sachen des evangelischen Kirchenbaues zu. Diese Gutachten und Beschlüsse stimmen in allen wesentlichen Punkten mit den im obigen § 15 dargelegten Grundsätzen überein.

§ 16. Die liturgischen Geräte.[1])

A. Der Altar und sein Schmuck.

J. B. Thiers, Les principaux autels des églises. Paris. 1688. — G. Voigt, Thysiasteriologia seu de altaribus veterum Christianorum. Hamburg. 1709. — J. G. Geret, De veterum Christianorum altaribus. Ansbach. 1755. — C. Heideloff, Der christliche Altar, archäologisch und artist. dargestellt. 1838. — Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christlichen Altars. 1857. — J. Kreuser, Skizze über den Altar und seine Geschichte im Organ für christliche Kunst. 1861. — Kunsthistorisches über Altarbau in der Landshuter Ztg. 1859. No. 236. — A. Schmid, Der christl. Altar und sein Schmuck. 1871. — Münzenberger, Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands. 1885. — Nik. Müller, Artikel: „Altar" in PRE.[3], 1, S. 391 ff. — Bingham a. a. O. Lib. VIII, cap. VI, § 11 ff. — Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, S. 94 ff. — Thalhofer, Katholische Liturgik 1, S. 747 ff.

1. Im N.T. findet sich für die erste Christengemeinde kein besonderes dem Altar des alten Bundes entsprechendes Gerät des Gottesdienstes. Mit den Opfern ist auch die gottesdienstliche Opferstätte, der Altar, aufgehoben. Der Altar des neuen Bundes ist das Kreuz Christi, an dem das eine Opfer dargebracht ist (Hebr. 13, 10. 10, 11 ff.).

Die Abendmahlsfeier war ein heiliges Familienmahl, zu dem die Genossen am Tisch sich sammelten. Als mit dem Wachstum der Gemeinde und mit der Ausbildung des gottesdienstlichen Gebäudes der Familiencharakter schwand, wurde der Tisch nicht mehr als Sammelpunkt der Abendmahlsgäste, sondern als Ort der Zurüstung und Weihe der Abendmahlselemente angesehen. Doch blieb der Name *τράπεζα κυρίου* (1. Kor. 10, 21) (öfter mit dem Zusatz *ἱερά, ἁγία, μυστική, θεία*) oder mensa Dominica bestehen.[2])

---

[1]) Dieser Band des Lehrbuchs behandelt nur die Geräte, die unmittelbar für den Gemeindegottesdienst von Bedeutung sind: Altar, Kanzel, Orgel, da ein Lehrbuch der Liturgik keine Kunstarchäologie als solche enthält. Das den Taufstein betreffende kommt im zweiten Band bei der Taufe zur Sprache.

[2]) Dieser Ausdruck ist häufig (siehe die Citate bei Nik. Müller). Seltener ist *θυσιαστήριον*. (Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Const. apost. Nik. Müller führt irrtümlich auch Ignatius an; vgl. dagegen Th. Zahn, Patr. apost. II, 9.) Vermieden wird der heidnische Ausdruck *βωμός*. Der Name ara wird für den heidnischen Opferaltar gebraucht, kommt aber einigemale bei Tertullian für den christlichen Altar vor (de orat. 14, ad ux. 1, 7). Letzterer wird dagegen im Abendland häufig altare (= alta ara) genannt. Den Namen mensa führt später häufig die steinerne Platte (tabula), die auf den eigentlichen Altarstock (stipes) gelegt und mit ihm zu einem Ganzen verbunden war.

In der alten Kirche hatte der Altar bis Ende des 4. Jahrh. stets die Form des Tisches und war ursprünglich von Holz, später von Stein. Während im Morgenland auch weiterhin der Altar ein auf Säulen ruhender Tisch blieb, kam im Abendland seit dem 5. Jahrh. die Form eines sarkophagartigen steinernen Untersatzes, welcher mit einer steinernen Platte bedeckt wurde, in Gebrauch. Die Wandlung des Altars aus dem Tisch in diese Gestalt hängt mit dem Märtyrerkultus zusammen. Die Märtyrergräber (memoriae martyrum) waren die Wallfahrtsstätten, an denen auch (wie in den Katakomben) gottesdienstliche Feiern gehalten wurden (S. 79). Altar und Grab wurden zunächst vereinigt, indem man den Altartisch über das Grab stellte. Beide in ihrer Vereinigung führten den Namen confessio (S. 93). Später wurde der Altar selbst zum Grab des Heiligen gewandelt. Es wurde nämlich entweder in der Mitte der Platte oder an der Vorderseite des Altars eine Vertiefung angebracht, in der ein bleiernes Kästchen (capsa) die für jeden Altar als Heiligengrab notwendigen Reliquien enthielt.[3])

Ursprünglich war nur ein Altar in der Kirche, der als Symbol der einen Gemeinde galt. Vom 6. Jahrh. an werden auch im Abendland die Nebenaltäre erwähnt, die durch die Wirkung des Reliquienkultus und die Einführung der Privatmessen nötig wurden. So entstand die Unterscheidung des Hochaltars, Fronaltars (altare maius, summum alt., alt. principale) und der Nebenaltäre (altaria minora), welch letztere meist an den Wänden der Seitenräume angebracht wurden. Der Hochaltar war durch mehrere Stufen erhöht, während für die Seitenaltäre eine Stufe genügte. Die Zahl der Nebenaltäre wurde sehr grofs, so dafs, allerdings meist vergeblich, Verbote gegen die allzuhohe Anzahl derselben ergingen.[4])

[3]) Im Altar sollen Reliquien mehrerer Heiliger sein, da der Priester in der Messe bei dem Kufs auf diese Reliquien betet: „quorum reliquiae hic sunt“. Im Hochaltar des Doms zu Eichstätt wurden bei seiner Weihung im Jahre 1060 allein 156 verschiedenartige Reliquien (die Namen genannt bei Thalhofer a. a. O. 1, S. 756) eingelegt. Doch kamen auch noch bis ins 13. Jahrhundert hinab Altäre ohne Reliquieen vor. Vgl. Schmid a. a. O. S. 95 f., 194 f.

[4]) Schon die karolingischen Kapitularien (Hartzheim, Conc. Germ. 1, 388) erliefsen ein solches Verbot. Das Mainzer Provinzialkonzil von 1261 (ebenda 3, 599) verordnete die Hinwegnahme der überflüssigen Altäre aus den Pfarrkirchen, für die nur drei gestattet werden sollten. Am Ende des M.A. hatte aber z. B. der Magdeburger Dom allein 48, die Marienkirche in Danzig 46 Altäre (vgl. Otte-Wernicke a. a. O. I, S. 129).

Jeder Altar ist einem oder mehreren Heiligen gewidmet, der Hochaltar stets dem Titelheiligen der Kirche. Eine besondere Bedeutung bekam der unter dem Triumphbogen (S. 93) stehende Altar, der regelmäfsig dem heiligen Kreuze gewidmet (a. sanctae crucis) und in den Stifts- und Klosterkirchen für die Laiengemeinde bestimmt war (a. laicorum), während der im Chor stehende Hochaltar dem Klerus gehörte. Über dem genannten Kreuzaltar wurde auf einem durch die Kirche gezogenen Querbalken stehend oder auch an Ketten hängend, ein grofser in Holz geschnitzter Crucifixus, das Triumphkreuz (crux triumphalis), mit den Statuen der Maria und des Johannes zur Seite, angebracht.

Die meist durchaus schmucklosen Altäre wurden an der Vorderseite und den Seitenwänden mit Votivtafeln (antependia, frontalia) aus edlen Metallen, Stein oder Holz, am häufigsten aber mit gestickten und bemalten Teppichen, welche meist in freien Falten herabhingen, bekleidet. Die Altarplatte wurde mit feinen weifsen Leinentüchern (pallae, mappae, tobaleae altaris) bedeckt.

Über dem Altar erhob sich als Ausdruck seiner Würde in der älteren Zeit und manchmal noch im M.A. ein auf vier Säulen ruhender Baldachin (ciborium, tabernaculum, umbraculum), von dessen Mitte ein Gefäfs, öfters in Gestalt einer Taube, mit dem Weihbrote herabhing. Durch Vorhänge (tetravela) konnte der Altar mit dem Ministranten vor profanen Augen abgeschlossen werden.

Auf dem Altartisch befinden sich Kruzifix, Leuchter, der Evangeliencodex oder dafs Mefsbuch, wozu noch Reliquienbehälter kommen dürfen.

a) Über die Bilder des Kreuzes und des Gekreuzigten vgl. die Kunstarchäologien, z. B. Laib u. Schwarz a. a. O., Otte-Wernicke I, S. 535ff. Siehe auch Dobbert, Zur Entstehungsgeschichte des Kreuzes. 1880. Merz, Art.: „Kruzifix“ in PRE.^{2} 8, S. 300ff. Achelis, Pr. Th.^{2} 1, S. 330ff. — Die Darstellung Christi am Kreuz können wir zuerst im 5. Jahrh. nachweisen. Zwei Typen sind in der Gestaltung der Kruzifixe zu unterscheiden. Der ältere Typus stellt Christus mit offenen Augen und wagerecht ausgebreiteten Armen frei am Kreuz auf einem Fufsbrett stehend dar, niemals mit der Dornenkrone, öfters aber mit einer Königskrone. Er ist gewöhnlich mit bis zum Knie reichendem Hüftrock bekleidet. Die Idee des Siegers über den Tod spricht sich darin aus. Dieser mit dem 13. Jahrh. verschwindende Typus macht dem schon im 11. Jahrh. vorkommenden Typus Platz, der Christus als ein sterbendes oder schon gestorbenes, durch Nägel am Kreuze hängendes Leidensbild mit der Dornenkrone und zur rechten Seite geneigtem Haupte zeigt. Der rechte Fufs ist über den linken geschlagen. Über dem Kreuz findet sich stets der Titulus INRI. — Die Aufstellung eines Crucifixus auf dem Altartisch läfst sich vom Ende des 11. Jahrh. an nachweisen. Im

13. Jahrh. ist die Sitte herrschend. Doch fehlt er auch noch im späteren M.A. auf Abbildungen von Altären (Otte-Wernicke I, S. 152). Durandus (1, 3, 31) bezeugt: „Inter duo candelabra crux in altari media collocatur". — Die älteren Altarkreuze haben meist an den Enden der Arme quadratisch gestaltete Ansätze, die in verschiedener Weise geschmückt sind. In der Gotik tritt an deren Stelle das Kleeblatt oder der Vierpafs.

b) Dafs zur Verlesung des Evangeliums Lichter angezündet wurden, wird uns schon aus dem 4. Jahrh. bezeugt. Hieronymus, ct. Vigilant. c. 7 (MSL. 23, S. 346): „Quando legendum evangelium, accenduntur luminaria jam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum." Vgl. auch l. c. 22, S. 906 f. Gegen die Lichter erklärt sich Laktanz, div. inst. 6, c. 2 (MSL. 6, S. 637). Paulinus von Nola, poem. 14, v. 99 (MSL. 61, S. 467), schildert den Glanz der von der Decke herabhängenden Lichter. Meist waren es Hängeleuchter (phari, pharicanthari, coronae), seltener grofse Standleuchter (candelabra, cereostati), auch siebenarmige nach dem Muster des jerusalemischen Tempels, die verwendet wurden. — Altarleuchter, die auf dem Altartisch stehen, sind seit dem 12. Jahrh. nachweisbar und seit dem 13. Jahrh. allgemein eingeführt. Im M.A. waren nur zwei Leuchter auf dem Altar in Gebrauch (Durandus a. a. O.).

c) Die Evangeliencodices und die Missalia, welche auf dem Altar lagen, hatten meist prachtvolle Einbände. Die gegenwärtig in der kathol. Kirche auf dem Mefsaltar liegenden Kanontafeln (tabella secretorum) mit dem Sanktus, Credo und den Konsekrationsworten kommen erst seit Ende des 16. Jahrh. vor und sind von Carolus Borromäus zuerst vorgeschrieben (Thalhofer a. a. O. I, S. 785).

d) Die Reliquienbehälter (vascula, thecae), welche bei festlichen Gelegenheiten wegen ihres Inhalts auf den Altar gestellt wurden, sind vielfach prachtvoll und künstlerisch gestaltet (Otte-Wernicke a. a. O. I, S. 183 ff.).

Die Aufstellung der Reliquienbehälter führte zu der Aufrichtung einer etwas höheren Steinwand (retabulum) hinter der Mensa, an Stelle des den ganzen Altar bedeckenden Ciboriums. An diesem erhöhten Ort, der zugleich als Schirmdach galt, wurden die Reliquien für das Volk ausgestellt. Aus diesem Retabulum entwickelten sich unter dem Einfluſs der Gotik die reichen, zur Decke sich streckenden Bilderaltäre und Reliquienaltäre des späteren Mittelalters. Der mittlere Altaraufsatz ist als Schrein gedacht, der mit zwei Thürflügeln (ostia) geschlossen werden kann. Das Innere des Schreins ist mit geschnitzten Figuren gefüllt, während die Flügel auf beiden Seiten mit Gemälden geschmückt sind oder auch auf der inneren Seite Schnitzwerk enthalten (Flügelaltäre). Zuweilen sind die Flügel doppelt und lassen sich noch einmal aufklappen, um an den verschiedenen kirchlichen Festen verschiedene Bilder zu zeigen (Wandelaltäre). Doch tritt an Stelle des Schreins häufig auch eine gemalte Tafel. Diese Flügelaltäre wurden über

dem früheren Retabulum aufgebaut, das dann als Sockel diente. Es wurde dadurch zur Altarstaffel (predella), die meist mit einer lang gestreckten bemalten Tafel geschmückt war. Die Spätgotik zeigt die Blütezeit dieser Altarbildungen.[5])

In der Zeit der Renaissance und besonders des Rokokostils wurden die Altäre zu den mächtigen Steinbauten, die mit Friesen, Giebeln und allerhand Säulen verschiedener Ordnung, mit plastischen Figuren oder einem grofsen Mittelbild und überladenen Zieraten geschmückt wurden.

2. Luther sah den Altar nicht als ein durchaus notwendiges Stück des gottesdienstlichen Raumes an. Er rechnete ihn unter die Stücke, die, wie Glocken, Mefsgewand, Kirchenschmuck, Lichter, frei sind, „wer da will, der mag's lassen".[6]) Ihm war der Altar überhaupt nur soweit von Bedeutung, als er das notwendige Gerät für die Abendmahlsfeier der Gemeinde war. Doch hat er eine Entfernung der römischen Altäre und die Ersetzung durch einen Tisch nicht verlangt, wenn auch dieser Gedanke bei seiner Forderung eines gesonderten Gottesdienstes für die gläubigen Christen (S. 40) gelegentlich sich Ausdruck giebt:

„Da (im Sonntagsgottesdienst für die Laien) lassen wir die Messegewand, Altar, Lichte noch bleiben, bis sie alle werden, oder uns gefället zu ändern. Wer aber hier anders will fahren, lassen wir geschehen. Aber in der rechten Messe unter eitel Christen müfste der Altar nicht so bleiben, und der Priester sich immer zum Volke kehren; wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat. Nun, das erharre seiner Zeit." (Deutsche Messe, 23, S. 237. Hering[1] S. 136) Am Ende des 16. Jahrh. waren übrigens in Wittenberg Kerzen auf dem Altar nicht in Gebrauch. Auch waren in Thüringen und Anhalt die Altäre vielfach so zugerichtet, dafs an der Stelle der gemalten und geschnitzten Tafeln der Diener am Wort stand und der Gemeinde nicht mehr den Rücken zukehrte. (Vgl. „Notwendige Antwort auff die im Fürstenthumb Anhalt Ohn langsten ausgesprengte hefftige Schrift u. s. w. gestellet durch die Theolog. Facultet zu Wittenberg 1597." S. 52. 90.) Dagegen spricht sich anderwärts Luther auch für einen Bilderaltar aus: „Wer hie Lust hätte, Tafeln auf den Altar lassen zu setzen, der sollte lassen das Abendmahl Christi malen und diese zween Verse: Der gnädige

[5]) Seit dem 7. Jahrh. dürfen sich durch besondere päpstliche Privilegien Könige, Fürsten, hohe Geistliche, Missionare und Äbte einiger Mönchsorden auf Reisen auch der Tragaltäre, niedriger, sarkophagartige Kasten, bedienen. Im Morgenlande macht das sogenannte Antimensium, ein geweihtes Altartuch mit eingenähten Reliquien, durch dessen Ausbreitung jeder noch nicht geweihte Altar geweiht wurde, die Mitführung besonderer Tragaltäre unnötig (siehe Rietschel, Art.: „Antimensium" in PRE.[3] 1, S. 585).

[6]) Bekenntnis vom Abendmahl. 1528. 30, S. 372.

und barmherzige Herr hat ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet mit grofsen güldnen Buchstaben umher schreiben, dafs sie für den Augen stünden, damit das Herz daran gedächte, ja auch also die Augen mit dem Lesen Gott loben und danken müfsten. Denn weil der Altar dazu geordnet ist, dafs man das Sakrament darauf handeln solle, so könnte man kein besser Gemälde dran machen; die andern Bilder von Gott oder Christo mögen wohl sonst an andern Orten gemalet stehen" (40, S. 224). In den lutherischen Kirchen wurden auch schon früh Bilderaltäre neu geschaffen, z. B. 1539 in Schneeberg. Lukas Kranach hat viele Flügelaltäre gemalt. In der Wittenberger Pfarrkirche trägt der im Jahre 1547 errichtete und von L. Kranach d. J. gemalte Flügelaltar in der Mitte das Bild des Abendmahls; die Seitenbilder enthalten Taufe (Melanchthon) und Amt der Schlüssel (Bugenhagen), die Predelle trägt das Bild der evangelischen Predigt (Luther).

3. Dagegen wurde von der reformierten Kirche die Ersetzung des Altars durch einen einfachen Tisch durchgeführt, und mit allen anderen Bildern wurden auch die Altarbilder und die Kruzifixe beseitigt. Auch in den kryptokalvinistischen Bewegungen wurde der Tisch an Stelle des Altars erstrebt.

Bei Neubauten wurden vielfach die oben genannten Renaissance- oder Rokokoaltäre aufgerichtet, oder die Altarwand zum Träger der Kanzel benutzt (S. 130).

Neuerdings ist man vielfach zur gröfseren Einfachheit zurückgekehrt. Entweder erhebt sich hinter dem Altar ein gröfseres Ölbild, oder es ist mehr der Gedanke des freistehenden Abendmahlstisches, auf dem nur Kruzifix und Leuchter stehen und die Bibel liegt, verwirklicht. Letztere Form erscheint als die dem evangelischen Gottesdienst am meisten entsprechende, ohne dafs damit die Altarbilder verworfen werden sollen, wenn sie nur wirkliche Kunstwerke und nicht etwa Öldrucke sind, und wenn sie eine centrale Heilsthatsache darstellen. Doch würden die im Abschlufs der Altarseite angebrachten grofsen gemalten Kirchenfenster ein entsprechender Ersatz für die Altarbilder sein, wobei der Altar selbst in würdiger Einfachheit erhalten werden kann.

Gegen den Gebrauch des Kruzifixes auf dem Altar oder im Gemälde spricht sich entschieden Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 332 f. aus: „Der Crucifixus, als Bild des Erlösers (statt des erhöhten Christus) verwertet, wird stets römisch-katholische Vorstellungen erzeugen." Sind aber die Gedanken, die in Paul Gerhards Liedern: „O Haupt voll Blut und Wunden u. s. w." (besonders Vers 10: „Erscheine mir zum Schilde u. s. w.") oder: „O Welt sieh hier dein Leben u. s. w.", oder Val. Herbergers: „In meines Herzens Grunde u. s. w." (Vers 3 von „Valet will ich dir geben u. s. w.") ausgesprochen werden, und die unmittelbar durch den Anblick des Crucifixus erweckt sind, unevangelische? Gerade der Abendmahlstisch ist vor allem geeignet, das Bild des Gekreuzigten zu tragen (vgl. 1. Kor. 11, 26).

Die Beladung des Altars mit anderen Gegenständen als Kruzifix, Leuchter und Bibel widerspricht der einfachen Würde. Insbesondere sind die Vasen mit künstlichen Blumen, die sich in vielen Kirchen finden und meist Gaben von Gemeindegliedern sind, sowohl ästhetisch wie liturgisch als geschmackloser Ballast zu bezeichnen. Man entferne sie aber nicht gewaltsam, um nicht wohlmeinenden Geschenkgebern Anstofs zu geben. Doch verhüte man die Vermehrung derselben und beseitige die durch die Zeit unscheinbar gewordenen.

Die Schmückung des Altars mit frischen Gewächsen und Blumen bei besonderen Gelegenheiten (Pfingsten, Erntefest, besondere vaterländische und lokale Feste, Trauungen u. s. w.) wird nicht beanstandet werden können, wenn die Anordnung eine würdige ist.

4. Unter den heiligen Gefäfsen (vasa sacra) ist der Kelch (calix) das wichtigste. Derselbe besteht aus dem Fufs (pes), dem Knauf über dem Fufs (nodus, pomellum) und der über dem Knauf sich erhebenden Trinkschale (cuppa). Der Kelch mufs in kirchlichem Stil gestaltet sein, der Fufs weit ausladen, um den festen Stand zu sichern. Das Material sollte stets edles Metall, oder wenigstens eine gute Legierung mit starker Versilberung und womöglich innerer Vergoldung sein. Durchaus nötig ist auf dem Altar ein (am besten durchbrochener) kleiner Löffel, um Insekten, Korkteile u. dgl., die in den Kelch gefallen sind, zu entfernen.

Als Material diente in der alten Kirche Holz und Glas, doch kommen schon im 3. Jahrh. edle Metalle vor. Augustin (ct. Cresc. 1, 3, c. 29) berichtet, dafs unter Diokletians Regierung zwei goldene und sechs silberne Kelche aus der Kirche zu Citra in Afrika weggenommen wurden. Später kommen Verbote gegen beinerne und hölzerne (propter raritatem, d. h. Undichtigkeit), gläserne (propter fragilitatem) und aus oxydierenden Metallen gefertigte (ob tetrum saporem) vor. Wo das Gold nicht beschafft werden konnte, sollte wenigstens Silber verwendet werden. Die kostbaren Kelche wurden mit Edelsteinen (Chrysost., hom. 50 [al. 51] in Matth. MSG. 58, S. 508), im Mittelalter auch mit ciselierten oder emaillierten Bildern, auch Reliefbildern aus der heiligen Geschichte, geschmückt.

Gregor II. gab dem Bonifatius den Befehl, bei der Messe nur einen Kelch zu benutzen (Ep. ad Bonifat. 14. MSL. 89, S. 525), weil auch die biblischen Berichte nur von einem Kelche reden. Mit der Entziehung des Kelches für die Laien hat diese Verordnung nichts zu thun. Wahrscheinlich hängt mit dieser Einrichtung Gregors II. die Herstellung der grofsen, mit zwei Henkeln versehenen Gefäfse (scyphus, calix major, calix ministerialis, ampulla) zusammen, aus dem man den kleineren Kelch füllte (MSL. 78, S. 975, vgl. Smend, Kelchspendung und Kelchversagung in den abendl. K. S. 16). — Um das Verschütten des Weines bei der Austeilung zu verhüten, wurde seit dem 9. Jahrh. ein Saug- oder Trinkröhrchen (fistula, canna, pugillaris, calamus, virgula, arundo, tubus, tubulus, siphon, pipa) verwendet. Paschasius Radbertus erwähnt dasselbe. Vgl. J. Vogt, Historia fistulae eucharisticae. 2. Aufl. Bremen. 1771. Smend a. a. O. S. 17 f. In den römischen Ordines werden sie als dem Volke vertraute Einrichtung genannt (Ordo I:

MSL. 78, S. 938 sq. Ordo II: l. c. 78, S. 976. Ordo III: l. c. S. 982. Ordo VI: l. c. S. 994 u. s. f. Smend a. a. O. S. 17). Luther (23, S. 182) erwähnt den Gebrauch der Trinkröhren als ein Beispiel davon, dafs die römische Kirche Mücken seige (Matth. 23, 24). Auch in der lutherischen Kirche wurden mannigfach dieselben behufs bequemen Trinkens verwendet. In diesem Sinne spricht sich Erdmann Neumeister in Hamburg († 1756) aus. (J. Vogt a. a. O. S. 63). In Frankfurt a. O., in Brandenburg, Hamburg und anderwärts bestand diese Sitte bis ins 18. Jahrh. und wurde meist durch ausdrückliche Verfügung von oben abgeschafft. Meist waren die Röhren dann an dem Kelch selbst angebracht, welche Form Urbanus Rhegius bei der Reformation in Celle einführte.

Die ältesten Kelche, bis ins 11. Jahrhundert, haben wohl den Typus zunächst von den antiken Trinkgefäfsen erhalten. Sie haben eine grofse bauchige Cuppa und einen nach innen geschweiften kleineren, ebenfalls wie ein Trinkgefäfs gebildeten Fufs, welche beide durch einen starken runden Knauf unmittelbar verbunden sind.

Der älteste bekannte Kelch ist der in Kremsmünster befindliche, welcher laut Inschrift von Herzog Tassilo und seiner Gemahlin, die das Kloster 777 gegründet haben, herrührt. Doch wird seine Verwendung als Abendmahlskelch bestritten. Einen besonders schönen Kelch mit zwei Henkeln aus dem 13. Jahrh. besitzt das Kloster Marienstern in Sachsen.

Im 12. und 13. Jahrh. hat die Cuppa mehr oder weniger die Form einer Halbkugel. Der grofse, die Cuppa oft überragende Fufs ist flach. Fufs und Cuppa sind durch einen geschwungenen cylindrischen Schaft verbunden, in dessen Mitte der kugelige Knauf sich befindet. Die Gotik wandelt die Rundungen an den Kelchen nach ihrer Eigenart um. Die Cuppa wird erst eiförmig, dann kegelförmig, zuletzt geschweift gestaltet. Der Knauf bleibt anfangs eine plattgedrückte Kugel, bekommt aber sodann Einschnitte, so dafs der Durchschnitt mehr einem Stern mit stumpfen Spitzen gleicht. Der Fufs, der zuerst kreisrund war, erhält die Form einer sechsblättrigen Rose. Als Ornament dient architektonisches Mafswerk. Niemals fehlt am Fufs der alten Kelche das signaculum, ein kleines erhabenes Kruzifix, oder ein eingraviertes Kreuz.

Für das Brot ist von der ältesten Zeit an der Teller (patena) in Gebrauch, der von dem nämlichen Stoff wie der Kelch ist, und dessen Gröfse der Weite desselben derart entspricht, dafs die eingebogene Mitte in den oberen Kreis der Cuppa pafst.

Auch die Patena hat wie der Kelch das signaculum. Vor Einführung der auch jetzt gebräuchlichen Oblaten (12. Jahrh.) hatte man auch im Abendlande, wie gegenwärtig noch in der griechischen Kirche, gröfsere Schüsseln für das geweihte Brot.

Zu der seit frühster Zeit üblichen Aufbewahrung der Eucharistie für die Gläubigen und Kranken (vgl. schon Justin, I. Apol. c. 67. Hering[1], S. 7 f.) bediente man sich im Laufe der Zeiten verschiedener geweihter Gefäfse, die unter den Namen pyxis, columba, peristerium, turris, turricula, capsa, ciborium vorkommen und, weil sie über dem Altar von dem Baldachin des Ciboriums herabhängen (S. 138), allgemein suspensio heifsen. Als der

Baldachin des Altars abgeschafft wurde, errichtete man besondere Sakramentshäuschen, die hauptsächlich in der Gotik eine reiche Ausgestaltung erhielten. Später kamen, besonders durch die Einführung des Fronleichnamsfestes (1264), die Monstranzen (monstrantiae) auf, um die gewandelte Hostie zur Anbetung aufzustellen.

Für den evangelischen Gottesdienst müssen noch die Weinkannen und Hostienbüchsen erwähnt werden, welche zur Aufnahme des Weines und des Brots, das nicht im Kelch und auf der Patena Platz hat, nötig sind. Dafs diese Gefäfse ihrer Würde entsprechend gestaltet sind, ist eine liturgische Forderung.[7])

B. Die Kanzel.

Zeitschr. f. chr. A. u. K. I, S. 74—78. — Augusti, Denkwürdigk. 6, S. 331—334. — Messmer in den Sitzungsberichten des Münchener Altert.-V. Heft 2. — M(eurer), Die Kanzel im ChrKBl. 1873. No. 1. 2. Ders., Der Kirchenbau u. s. w. S. 209 ff. — Otte-Wernicke 1, S. 293 ff.

In der alten Kirche predigte der Bischof von seiner, hinter dem Altartisch stehenden Kathedra (θρόνος) aus der Gemeinde (S. 84), oder im Fall seiner Behinderung las der Diakonus vom Ambo (pulpitum, suggestus) aus eine Homilie. Die gröfsere Nähe des letzteren Ortes bei der Gemeinde veranlafsten Chrysostomus und auch Augustinus, von ihm aus zu predigen.[1])

Als der Lettner in der Kirche den erhöhten Priesterchorraum von dem Laienschiff schied, wurde dessen Lesepult zum Predigtstuhl. Bernhard von Clairvaux hielt seine Ansprache, mit der er den Kaiser und die Fürsten zum Kreuzzug gewann, im Speyrer Dom vom Lettner aus. Der gewöhnliche Prediger stand hier, während der Bischof in der Regel von seinem gewöhnlichen Sitze im Chor aus predigte, oder sich einen Sitz in der Nähe der cancelli zurecht machen liefs.[2])

---

[7]) Ganz unzulässig und verletzend für das Gefühl ist die Aufstellung der entkorkten und gefüllten Weinflaschen auf dem Altar und der Gebrauch irgend welcher Holz- oder Pappkästen, in denen aufser der Feier die Oblaten aufbewahrt werden, während der Abendmahlsfeier.

[1]) Sokrates, hist. eccl. VI, c. 5 führt es als etwas Ungewöhnliches an, dafs Chr. vom Ambon aus predigte, um besser verstanden zu werden. Vgl. auch Sozomenos, hist. eccl. VIII, c. 5. Augustin, Serm. de script. 23 (al. 122 de diversis, MSL. 38, S. 155): „Quamquam propter commoditatem depromendae vocis altiore loco stare videamur, tamen in ipso altiore loco vos judicatis et nos judicamur.“ Vgl. auch De civit. Dei. 22, c. 8.

[2]) Eine alte Chronik zum Jahre 1194 (bei Paulini, ver. et antiquitat. Germ. syntagma) berichtet von dem Abte Konrad von Corvey: „Ad altare

Die Kanzel (von cancelli) oder der „Predigtstuhl“ ist im Anfang des 14. Jahrh., wenn auch nicht in allen Kirchen, im Gebrauch.[3])

Die Bettelmönche, welche vor allem die Predigt pflegten (S. 105), versetzten in Italien im 13. Jahrh. den Predigtstuhl (suggestus), schon getrennt von dem Lettner, in das Laienschiff, zuerst in die Nähe des Lettners, sodann an einen Pfeiler an der Nord- oder Südseite des Mittelschiffs. Er wurde dadurch ein selbständiger, auf einer oder mehreren Säulen ruhender erhöhter Standort, über dem zur Sammlung des Schalls ein Baldachin (Schalldeckel) angebracht war.[4])

In der evangelischen Kirche erhielt die Kanzel erst ihre besondere Bedeutung.[5])

Das Lectorium (Lesepult) hat im evangelischen Gottesdienst seine Bedeutung nur noch in den Kirchen, deren Chorraum (besonders in älteren, früher katholischen Kirchen) den Altar zu weit aus dem Gesichts- und Gehörkreis der Gemeinde entrückt und für die Lektionen eine nähere Stellung des Lektors wünschenswert macht. In diesem Falle wird auch ein feststehendes Lesepult innerhalb des Chorraums, öfters auch unter dem Triumphbogen, nötig sein. In anderen Kirchen wird die Vorlesung auch vom Altar aus erfolgen können. Für die Zwecke der Bibelstunden und anderer Gemeindeansprachen, die nicht von der Kanzel aus gehalten werden, ist die jeweilige Aufstellung eines beweglichen Lesepultes wünschenswert.

---

sedens quae spectant ad animae salutem populum fideliter docuit“. Vgl. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland S. 129.

[3]) Durandus (IV, 24) hat noch den Ambo als Ort der Predigt. Meister Eckhart spricht bereits einigemale von einem „brediger uf dem stuol“. Hermann von Fritzlar kennt einen „hôhen bredige stul“ (Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Herausg. v. Pfeiffer. I, S. 104). Dagegen sagt Eckharts Zeitgenosse, Nikolaus von Strafsburg, in einer Predigt: „Aber ich stân alhie und ist min gegenwertigkeit vor jenem altâre“ (a. a. O. S. 262), welche Worte entweder vom Ambo oder vom Platze an den Kanzellen zu verstehen sind (Linsenmayer a. a. O. S. 130).

[4]) In Deutschland werden sich die Predigermönche wohl zuerst tragbarer hölzerner Predigtstühle bedient haben, die an passenden Stellen der Kirche aufgestellt wurden, in Nachahmung der für die Prediger im Freien aufgestellten Holzgerüste. Wenigstens findet man hier die Errichtung fester steinerner Kanzeln wesentlich erst im 15. Jahrh., in welche Zeit die Gründung fester Predigerstellen an den Kirchen fällt.

[5]) Über die Stellung der Kanzel vgl. oben S. 130 f.

C. Die Orgel.

Chrysander, Histor. Nachricht von Kirchenorgeln. Rinteln 1755. — Antony, Geschichtliche Darstellung der Entstehung und Vervollkommnung der Orgel. Münster 1832. — O. Wangemann, Geschichte der Orgel und Orgelbaukunst. 1880. — Ritter, Zur Geschichte des Orgelspiels, vornehml. des deutschen im 14. bis zum Anfang des 18. Jahrh. 2 Bände. 1884. — Hauck, Art.: „Orgel" in PRE.^{2}. — X. Kraus, Real-Enc., Art.: „Orgel". — G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrh. 1893.

1. Die Orgel (organum, organa)[1] war ursprünglich ein Instrument, welches zu weltlicher leichtfertiger Musik gebraucht wurde.[2] Den kirchlichen Gebrauch der Orgel finden wir um die Wende des 7. und 8. Jahrh. vielfach in der angelsächsischen Kirche bezeugt.[3]

---

[1] Organum oder d. Plur. organa ist zunächst, insbesondere in früherer Zeit, Bezeichnung der musikalischen Instrumente im allgemeinen. Vgl. Augustin, enarr. in Ps. 56, 16 (MSL. 36, S. 671). Indessen wird mit diesem Worte häufig auch die Orgel allein bezeichnet. Isidorus von Sevilla, Ethymolog. III, c. 21: „organum vocabulum est generale vasorum omnium musicorum; hoc autem cui folles adhibentur alio nomine hydraulum Graeci appellant, ut autem organum dicatur, magis ea vulgaris est consuetudo" (MSL. 82, S. 166). cf. Gerbert, de cantu et musica sacra II, S. 137. — du Cange, s. v. organum. Rietschel a. a. O. S. 8.

[2] Sidonius Apollinaris rühmt den Westgotenkönig Theodorich auch deshalb, weil man an seinem Hofe keine Orgeln höre (ep. 1, 2, MSL. 58, S. 449). Der Heide Ammianus Marcellinus kennzeichnet den römischen Sittenverfall dadurch, dafs die Bibliotheken geschlossen seien, aber Orgeln gebaut würden (XIV, 6, 18). — Dafs aber die Orgel auch von Christen gespielt wurde, ohne dafs wir damit auf einen kirchlichen Gebrauch dieses Instruments schon schliefsen dürfen, bezeugt eine alte Grabschrift der Kirche St. Pauls vor den Thoren Roms, die nach Urteil von Sachverständigen spätestens dem Anfang des 5. Jahrh. angehört und auf der deutlich eine Orgel abgebildet ist, so dafs der betr. Rufinus als Orgelspieler bezeichnet wird.

[3] Vgl. das Gedicht Aldhelms, Abts von Malmesbury († 709), de laudibus virginum (MSL. 89, S. 240), in dem es heifst:

Maxima millenis auscultans organa flabris
Mulceat auditum ventosis follibus iste,
Quamlibet auratis fulgescant caetera capsis.

Auch unter den Aenigmata Aldhelms finden sich folgende Verse:

Quamvis aere cavo salpinctis classica clangant,
Et citharae crepitent, strepituque tubae modulentur,
Centenos tamen eructant mea viscera cantus:
Meque strepente stupent mox musica corda fibrarum.

Die Lösung ist in der Überschrift als barbatum sive organum bezeichnet (l. c. S. 185). — Irische Annalen berichten die Zerstörung von Orgeln im Jahre 814. (Annales Ubtonienses anno 814. Vgl. Warren, the lit. and ritual of the celtic church. S. 126.)

Ins fränkische Reich kam die Orgel aus Byzanz, als Pippin 757 eine solche geschenkt erhielt und sie in Compiègne aufstellte. Karl der Grofse stellte eine Orgel, die seine Werkmeister nach dem Vorbild einer byzantinischen Orgel bauten, im Münster von Aachen auf, wo ihr Ton, als an Stärke dem Donner und an Lieblichkeit der Lyra und Cymbel gleichend, grofse Bewunderung erweckte.[4])

Die damaligen Orgeln müssen sehr mangelhaft gewesen sein. Sie enthielten höchstens 10 Tasten, die mit den Fäusten niedergedrückt wurden, woher der Ausdruck „organa pulsare. die Orgel schlagen", sich erhalten hat.[5])

Trotz dieses unvollkommenen Zustandes hatten im 11. Jahrh. fast alle Kathedralen und grofsen Kirchen Orgeln. Durch die Erfindung des Pedals, die dem Heinrich Drafsdorf (Traxdorf) in Nürnberg (1444) oder einem Deutschen namens Bernhard in Venedig (um 1470) zugeschrieben wird, wurde die Orgel sehr vervollkommnet.[6])

D. Die liturgischen Gewänder und Farben.

Bock, Geschichte der liturg. Gewänder des M.A.s 3 Teile. 1859—71. — H. Weiss, Kostümkunde. 1872. — Hefele, Die liturgischen Gewänder in Beiträgen zur K.Gesch. II, S. 150 ff. — Binterim III, 1, S. 385 ff., IV, 1,

---

[4]) Monach. Sangall. Gest. Karol. II, 7 (M. G. II, 7, S. 751): „Adduxerunt etiam idem missi — nämlich die Gesandten des Kaisers Michael, cf. Einhards Annalen z. J. 812 — omne genus organorum, sed et variarum rerum secum. Quae cuncta ab opificibus sagacissimi Karoli quasi dissimulanter aspecta accuratissime sunt in opus conversa et praecipue illud musicorum organum praestantissimum, quod doliis ex aëre conflatis follibusque taurinis per fistulas aëreas mire perflantibus rugitum quidem tonitrui boatu, garrulitatem vero lyrae vel cymbali dulcedine coaequabat."

[5]) Die Schwerfälligkeit der Orgeln beschreibt Aelfeath, Bischof von Winchester (931—951), an einer Orgel, die 70 Mann brauchte.

Bisseni supra sociantur in ordine folles
Infernisque jacent quattuor atque decem
Flatibus alternis spiracula maxima reddunt,
Quos agitant validi septuaginta viri.

(Wolstanus in Prologo ad Vitam Metricam S. Swithuni Leland. Collect. 1, S. 152. Warren a. a. O.) Vgl. auch das Bild in dem Psalterium Edwins von Cambridge aus dem 12. Jahrh., auf dem zwei Mönche als Organisten und vier Kalkanten, die mit sichtbarer Anstrengung die Bälge niederdrücken, zu sehen sind (Otte-Wernicke I, S. 324).

[6]) Über die Stellung der Orgel in der Kirche siehe oben S. 133. Über den Gebrauch der Orgel siehe weiter unten.

S. 188 ff. — Krieg, Art.: Kleidung, liturgische in X. Kraus, Real-Enc. 2 S. 175 f. — Bunz, Art.: Kleider und Insignien in PRE.[2] 8, S. 44 ff. — Otte-Wernicke I, S. 264 ff. — J. Braun, Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtl. Entwickelung. Ergänzungshefte zu d. Stimmen aus Maria Laach 71. 1897. — Von älterer Litteratur: Durandus lib. III.

1. Eine besondere von der gewöhnlichen Tracht der Laien verschiedene Form der Gewandung bei den im Gotteshaus fungierenden Geistlichen wird in der alten Kirche nicht nachgewiesen werden können. Insbesondere ist nicht etwa die alttestamentliche Priestergewandung ein Vorbild gewesen. Thatsächlich stimmen die wichtigsten kultischen Gewänder des christlichen Altertums nicht nur in den Namen, sondern auch in der Form mit den profanen Gewändern des Altertums überein, haben aber mit den alttestamentlichen Gewändern keine Ähnlichkeit.[1]) Dennoch gebrauchten die Kleriker im heiligen Dienst nicht die gewöhnlichen Alltagskleider.[2])

In der römischen Kirche tragen alle Priester gleicherweise (nach der Reihe der Anlegung) den Amictus (superhumerale), die Alba (camisia, tunica talaris), das Cingulum (baltheus, zona), die Stola (orarium) und den Manipulus (mappula). Bei Prozessionen legt der Priester das Pluviale (cappa choralis) an. Das eigentliche Meßgewand des Priesters ist die Kasel (casula, paenula, planeta), das des Diakonus die Dalmatica (tunica), das des Subdiakonus die Tunicella (subtile, tunica minor).

---

[1]) S. den Nachweis bei Bock a. a. O. 1, S. 421 f. Hefele a. a. O. S. 150 ff.

[2]) Auch die Laien trugen andere Gewänder im Gottesdienst als im täglichen Leben. Clemens Alexandr. Paedag. 3, 11 (MSG. 8, S. 658 f.) tadelt die Christen „daß sie bei ihrem Austritt aus der Kirche mit der Kleidung zugleich die Sitten wechseln und statt der Würde und des Ernstes, den sie in der Kirche zeigen, fortan Leichtfertigkeiten aller Art sich erlauben.“ Wie viel mehr galt diese Voraussetzung des Kleiderwechsels für die Kleriker. Vgl. auch Hieronymus (Comment. in Ezech. c. 44, MSL. 25, S. 436 f.): „Wir dürfen nicht mit den täglichen und für jedweden Gebrauch des gewöhnlichen Lebens bestimmten Kleidern in das Allerheiligste eintreten, sondern müssen mit reinem Gewissen und reinen Gewändern die Geheimnisse des Herrn behandeln . . Die göttliche Religion hat eine andere Gewandung in der Kirche, eine andere im gewöhnlichen Gebrauch und Leben.“ Die Nachricht des Walafr. Strabo (de reb. eccl. c. 24, MSL. 114, S. 952): „Primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant“ erleidet daher eine Einschränkung. Die erste uns bekannte Darstellung liturgischer Amtstracht finden wir auf einem Mosaikbilde der Hagia Sophia in Konstantinopel aus den Jahren 558—563. Die Priester sind gekleidet in einfache, lange, weiße Gewänder, während die unter der Toga liegende Schulterbinde (Omophorium) blau und rot gefärbt ist.

Der Amictus ist ein leinenes mit einem gestickten Kreuz versehenes längliches Tuch, welches um den Kragen des unter dem Meſsgewand getragenen Talars geschlagen und auf der Brust zugebunden wird. Es kommt erst in der 2. Hälfte des 8. Jahrh. vor (Braun a. a. O. S. 2). Ehemals (vom 10. Jahrh. an) umhüllte der Amictus auch das Haupt. Vgl. Hugo de St. Vikt., de off. eccl. I, 45, MSL. 177, S. 403. Innocenz III., de sacro alt. myst. 1, 35, MSL. 217, S. 787: „a quo sacerdos caput suum obnubit".

Darauf wird die Alba (das älteste geistliche Gewand), ein langes bis an die Knöchel reichendes linnenes Hemd angezogen. Sie wird, damit sie nicht beim Gehen hinderlich sei, mit dem Cingulum, einem Knotenstrick oder einem schmalen weiſsen Zeugstreifen, aufgegürtet. Die liturgische Alba wird schon im 41. Can. der 4. Synode von Karthago 398 genannt: „ut Diaconus tempore oblationis tantum vel actionis alba utatur" (Bruns I, S. 145).

Über die Alba wird die Stola (früher orarium) gelegt, ursprünglich ein langes weiſses Gewand mit zwei über die Schultern bis zu den Füſsen herablaufenden kostbaren Borten, jetzt nur noch ein schmaler langer Streifen, der über die Schultern gelegt wird und vorn über der Alba bis zu den Knieen herabhängt. Über die Identität der Stola und des Orariums s. Hefele a. a. O.

Der Manipulus (wenigstens seit dem 9. Jahrhundert zur priesterlichen Kleidung gehörend, vgl. Braun a. a. O.) ist ein der Stola gleicher Streifen, der über den linken Vorderarm gehängt und mit Bändern befestigt wird. Er ist ursprünglich ein an der Hand (daher der Name) getragenes Tuch, mit dem man vornehmlich sich reinigte, insbesondere den Schweiſs abtrocknete. Später wurde es ein Ziergewandstück (Hefele a. a. O.).

Das Pluviale, das priesterliche Prozessionsgewand, das früher nur vom niederen Klerus, später auch vom höheren Klerus zunächst zum Schutz gegen die Witterung (daher pluviale) getragen wurde, ist ein mit einer Kapuze versehener Überwurf, der vorn offen ist. An Stelle der Kapuze trat seit dem 13. Jahrh. ein dreieckiger gestickter Schild (clypeus), der seit dem 16. Jahrh. immer gröſser wurde.

Das eigentliche Meſsgewand (vestis sacerdotalis) des Priesters, die Kasel, ist aus dem römischen Mantel (daher paenula) entstanden und war ursprünglich ein ärmelloser Überwurf, der nur eine Öffnung für den Kopf hatte, und der dann glockenförmig oder „wie eine Hütte" (daher casula) den ganzen Körper umgab. Seit dem 16. Jahrh. ist sie nur noch ein langes, in der Mitte mit einer Öffnung versehenes Stück Zeug, dessen eine längere Hälfte über den Rücken, die andere vorn faltenlos herabhängt. Die Kasel ist besonders auf der hinteren Seite mit reichen Stickereien geschmückt, jetzt meist mit einem groſsen gestickten lateinischen Kreuz verziert. Die Farbe der Kasel ist durch die liturgischen Zeiten bestimmt (siehe S. 152).

Die griechische Kirche hat für den Gottesdienst eine viel gröſsere Anzahl von Gewandstücken, deren Beschreibung für den Zweck dieses Lehrbuchs nicht angezeigt ist.

2. Daſs die Reformation dem gesamten Gewandkultus der römischen Kirche widerstrebte, war natürlich, da derselbe mit der römischen Messe eng zusammenhing. Ist doch die Wirkung der Messe auch durch die Gewänder bedingt, wenn nicht der Papst

Dispens erteilt. Radikal gingen die Schwarmgeister und die reformierte Kirche vor.

Luther legte nach seiner nüchternen Betrachtung kein grofses Gewicht auf die Abschaffung, so wenig er sie verbot. Er forderte 1524 nichts weiter, als dafs man Pomp und Luxus meide, und dafs man die Gewänder nicht weihe, als ob sie eine sonderliche Heiligkeit vor anderen Kleidern haben sollten. Gott habe kein gröfseres Wohlgefallen an dem Geistlichen, der in Gewändern, kein geringeres an dem, der ohne Gewänder das Amt verwalte. In der Wittenberger Kirche trug der Geistliche noch Alba und Kasel, während die im Kloster durch Karlstadts Vorgehen abgeschafften Mefsgewänder beseitigt blieben.[3]) Luther meinte, es würden die geheiligten Possen und die Lappereien, zu denen er auch die Gewänder rechnete, von selbst hinfallen. Als der Kurfürst Joachim von Brandenburg die Gewänder auch bei den Prozessionen behalten wollte, schrieb Luther am 4. Dezember 1539 an den Propst Buchholzer auf dessen Bedenken: „Wenn euch euer Herr, der Markgraf und Kurfürst will lassen das Evangelium Christi lauter klar und rein predigen ohne menschlichen Zusatz, und die beiden Sakramente der Taufe und des Blutes Christi nach seiner Einsetzung reichen ....., so gehet in Gottes Namen mit herum und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seide oder Leinwand. Und hat euer Herr, der Kurfürst an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die ihr anziehet, so ziehet deren drei an.“[4])

In ähnlicher Weise sprach sich auch Bugenhagen[5]) für die Freiheit der Verwerfung oder Benutzung der Mefskleider aus.

[3]) 29, S. 191.

[4]) de W. 5, S. 235. Vgl. auch den Brief Luthers an Georg von Anhalt vom 10. Juli 1545 über die Ceremonieen (a. a. O. 6, S. 379): „Non possum ego hoc consilium consulere, ut in omni loco ubique sit uniformitas ceremoniarum, sed ubi abrogatae fuerint manifesto impiae vel absurdae, tolerentur dissimiles. Ut si alicubi desierint aliquae, non restituantur, si manserint, non deponantur, quale est illud ... de vestibus sacris vel prophanis concionatorum.“

[5]) Braunschw. KO. von 1528 (Richter 1, S. 114). Vgl. auch seinen Brief vom 27. September 1530 an Görlitz bei O. Vogt, D. B.s Briefwechsel S. 98 f.: „Duplex est doctrina de casulis ... Altera est veritas, nempe quod casulis uti possunt; hoc non scandalizat eos, qui solent audire evangelium. Alterum est mendacium Sathanae ex doctrinis daemoniorum, nempe ut casulis uti nequaquam licet: haec scandalizat vulgus, ubi per ministros mendacia talia audit et credit.“

Thatsächlich wurde noch im Jahre 1536 in Wittenberg und anderwärts das Abendmahl in den römischen Meſsgewändern celebriert, während derjenige, der das Brot austeilte, in gewöhnlicher Kleidung erschien.[6])

Da Luther als Mönch keinen Chorrock trug, weil die Mönchskutte auch als Chorrock galt, aber auch nach Ablegung der Kutte keinen solchen anzog, so wurde derselbe auch von vielen anderen abgelegt.[7])

Luther hatte nämlich bereits im Jahre 1523 die Mönchskutte abgelegt. Am 9. Oktober 1524 predigte er früh noch in der Kutte, bestieg aber am Nachmittag desselben Sonntags die Kanzel in seinem Doktorrock, der damaligen sogen. Schaube, den er schon vorher im Hause getragen hatte. Aus diesem Doktorrock ist der evangelische Talar (tunica talaris) entstanden, der nach und nach eingeführt wurde und der Willkür ein Ende machte. Doch sind auch noch in manchen Gegenden die Meſsgewänder länger in Gebrauch geblieben. Durch den Einfluſs Frankreichs, besonders unter Ludwig XIV., kam übrigens auch als geistliche Tracht ein schmales, schwarzes, fast bis zum Boden hängendes Mäntelchen in Nord- und Mitteldeutschland auf. In Preuſsen und Württemberg wurde dasselbe 1811 durch Verordnungen vom Talar verdrängt.[8])

Auch die reformierte Kirche in der Schweiz hat den Talar angenommen, obgleich Zwingli alle geistliche Kleidung verbannt hatte.

---

[6]) So berichtet Musculus von dem Gottesdienste in Eisenach am 14. Mai 1536, daſs der die Liturgie verwaltende Geistliche „more papistico indutus“ gewesen sei, während der predigende Justus Menius „sine aliqua praecipua veste vulgariter indutus“ gewesen sei. Von Wittenberg erzählt er vom 25. Mai „calicem ministrabat, qui officium celebrabat vestibus Papisticis indutus, panem vero qui vulgariter erat indutus“ (Kolde, Anal. luth. S. 217 f.).

[7]) S. das Wort Luthers aus den Tischreden, das Koffmane mitteilt, ThStKr. 1885, S. 146. — In dem (auf S. 140 erwähnten) von der theologischen Fakultät zu Wittenberg im Jahre 1597 gegebenen Gutachten heiſst es von den Chorröcken: „Sintemal diese Kleider in etlichen evangelischen Kirchen werden gebraucht und erhalten, die Person, welche das Amt mit Predigten oder Sakramentweihen versiehet, von den anderen zu unterscheiden, wie denn vestis alba oder der Chorrock wahrhaftig zum Wohlstand dienet.“

[8]) Der Talar ist übrigens in den verschiedenen Gegenden verschieden gestaltet, indem er teils einen gürtelartigen Einschnitt in den Hüften (Norddeutschland) hat, teils in langen Falten schlicht herabfällt. Auch die Ärmel sind in den verschiedenen Gegenden bald enger, bald weiter.

Bald kam infolge der Bedeckung des Halsabschnitts durch feines Linnen eine schmale Krause um den Hals auf (noch jetzt z. B. in Breslau üblich). Es erweiterte sich dieselbe sodann zu den grofsen Mühlsteinkrausen (noch heute z. B. in Leipzig, Hamburg, Osnabrück, Stralsund, Rostock, Lübeck, Schleswig-Holstein in Gebrauch). Unter dem Einflufs der Allongeperrücken, die durch die Krause gehindert wurden, traten an deren Stelle zwei an der Vorderseite des Halses herabhängende kurze Streifen aus feinem Battist, die zu den sogenannten Beffchen oder Überschlägel wurden.[9])

3. Mit der oben genannten Casula stehen auch die liturgischen Farben in engem Zusammenhang. Die Farbe der liturgischen Gewänder war ursprünglich nach dem Vorbild der römischen senatorischen Tracht, und zwar bis ins Mittelalter hinein, durchaus weifs,[10]) höchstens mit bunten Verzierungsstreifen. In besonderen Trauerfällen wurden auch schwarze Kirchengewänder verwendet.[11])

[9]) beffe = Chorkappe, Chorhut vom mittellat. beffa. bef = Kragen, befje = kleiner Kragen, siehe Weigand I, 169. Die Alba über dem schwarzen Talar ist noch hie und da in Gebrauch (z. B. noch heute in Leipzig, Nikolai- und Marienkirche in Berlin, Weimar, Königsberg, Württemberg u. s. w.). In Dänemark und Norwegen wird auch noch bei der Abendmahlsverwaltung die Kasel (messehagel) aus Samt mit goldener Stickerei getragen, die übrigens auch auf deutschem Boden noch bis in unser Jahrh. beim Abendmahl Verwendung fand (Lübeck bis 1805, Hannover bis 1817, Grimma bis 1825).

[10]) Schon den Heiden galt weifs als die Farbe der Freude und religiösen Festlichkeit. Cicero, de leg. l. II: „color albus praecipue decorus deo est". — Ovid, Fast. I, 79 f. Die weifsen Gewänder der alten Kirche sind bezeugt. Hippol., Can. 37. Chrysost., hom. 82 in Matth. Hieronymus, adv. Pelag 1 n. 29 (MSL. 23, S. 547), epist. 60 ad Heliod. n. 13 (l. c. 22, S. 590). Gregor v. Tours, de glor. conf. (l. c. 71, S. 843), hist. franc. 4, 38 (l. c. S. 306). Der 1. can. der Synode von Narbonne 589 verbietet ausdrücklich für die Kleidung die Purpurfarbe (Bruns II, S. 59). Die Gemma animae leitet die weifse Tunika von dem Gewande der Senatoren her (MSL. 172, S. 614). Vgl. oben S. 148 Anm. 2.

[11]) Theodorus Lektor berichtet, Erzbischof Acacius von Konstantinopel (i. J. 475) habe aus Trauer über die Angriffe des Kaisers Basiliskus auf die Synode zu Chalcedon sich und seinen Sitz und Altar mit schwarzen Kleidern bedeckt (hist. eccl. Excerpt l. 1, 32, MSG. 86, S. 182). — Auch Pseudoalkuin erwähnt neben der weifsen Farbe der Kirchenkleider noch allein die schwarze, und zwar wurden solche bei dem Bittgang am Tage Mariä Reinigung („ingressus sacrarium induit se vestibus nigris, et clerus similiter" c. 7, MSL. 101, S. 1181) und am Charfreitage um die fünfte Stunde des Tages getragen, wenn der Papst und alles Volk in der Kirche erschienen und der Archidiakon mit den übrigen Diakonen induti planetis fuscis (das

Dafs aber im M.A. schon früh auch andere Farben gebraucht wurden, ergiebt sich aus alten Mosaiken.[12]) Auf dem Boden der britischen Kirche treten uns besonders purpur und weifs als die gebräuchlichen Farben entgegen.[13]) Nach Einführung der Seidenfabrikation in das Abendland bildeten sich im Laufe des 12. Jahrh. bestimmte Vorschriften aus, die für die Mefsgewänder und zugleich die Bekleidung des Altars verschiedene Grundfarben, die sogenannten liturgischen Farben, angaben. Von Innocenz III.[14]) werden vier im Gebrauch stehende Farben genannt. Dafs die Art der Farben nach den Festzeiten wechselt, bezeugt Sicard v. Cremona.[15]) Diese Farben sind weifs (an allen Christusfesten, an Festen der Bekenner und Jungfrauen, die nicht Märtyrer sind, bei Bischofsweihen, den Totenmessen für Kinder, und aufserdem von der Weihnachtsvigilie bis zur Epiphanias-Oktave); rot (zu Pfingsten, an den Festen der Apostel und Märtyrer und an der Oktave der Pfingstvigilie); grün (von der Epiphanias-Oktave bis Septuagesimä und in der ganzen Trinitatiszeit); schwarz (am Charfreitag und bei den Totenmessen für Erwachsene). Innocenz III. nennt aufserdem auch noch veilchenblau (violaceus) in gewissem Wechsel mit schwarz. Diese violette Farbe ist später als fünfte Farbe hinzu getreten (in der Advents- und Fastenzeit von Septuagesimä an, Quatember, Rogationstage). Auch wurde gelb noch ausnahmsweise zugefügt (am Fest des heiligen Joseph und bei der zweiten Weihnachtsmesse).

Die lutherische Kirche hat die Farbensymbolik als Sitte für die Altarbekleidung bezw. Kanzelbrüstung bewahrt. Wünschenswert ist wenigstens der Wechsel für die Passionszeit und für die Bufstage, wo auch, wenn die violette Bekleidung nicht zu beschaffen ist, eine schwarze gebraucht werden kann. Für die übrige Zeit ist, wenn ein Wechsel nicht stattfinden kann, eine dunkelrote wohl am meisten entsprechend.

---

ist wohl: nigris) von der Sakristei zum Altar schritten, c. 18, l. c. S. 1208. Dafs Ps. schon die fünf liturgischen Farben gekannt habe, wie Binterim (IV, 1, S. 197) meint, ist ein Irrtum, da in Kap. 38 (l. c. S. 1238 ff.) nur vom alttestamentlichen Priestertum die Rede ist (siehe Hefele, Beiträge u. s. w. S. 156 ff.).

12) Georgi, de liturg. rom. I, p. 389 ff. Thalhofer 1, S. 913.

13) Warren, the liturgy and ritual of the celtic church. S. 122 ff.

14) de sacrif. miss. I, c. 65, MSL. 217, S. 799 ff.

15) II, c. 5, MSL. 213, S. 77.

B. Die gottesdienstliche Zeit.

§ 17. 1. Der Sonntag, seine Geschichte und seine Bedeutung.

Hengstenberg, Über den Tag des Herrn. 1852. — Erich Haupt, Der Sonntag und die Bibel. 1878. — Th. Zahn, Gesch. des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche. 1878. (Wieder ersch. in des Verf.s Skizzen aus d. Leben d. alten K. 1894. S. 196 ff. 310 ff., wonach im folgenden Text citiert wird.) — Henke, Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier in ThStKr. 1886, S. 597 ff. — Grimelund, Gesch. des Sonntags. Deutsch von Hansen. 1889. — Zöckler, Art. „Sonntagsfeier" in PRE.^{2} 14, S. 428 ff. — Hillner, Luthers Stellung in der Sonntagsfrage in Mitteil. und Nachr. für die evangel. K. in Rufsland. 1888. S. 401 ff. — Claudius, Luthers Lehre vom Sonntag in ZPrTh. 1895, S. 320 ff.; 1896, S. 23 ff. — G. Müller, Sabbat und Sonntag. Bremen 1898.

1. In dem Sonntag vereinen sich eine Reihe verschiedenartiger Faktoren kultischer, socialer, hygienischer, allgemein menschlicher Art. In den Rahmen dieses Lehrbuches fällt eigentlich nur die Bedeutung des Sonntags als Tag des Gemeindegottesdienstes. Als solcher allein hat überhaupt der Sonntag auf christlichem Boden zunächst seine von den anderen Tagen unterschiedene Bedeutung erlangt. Von Seite der staatlichen Faktoren ist sodann auch die Bedeutung des wöchentlichen Ruhetages ihm beigelegt worden, so dafs die sociale und bleibende Bedeutung des alttestamentlichen Sabbat in ihm wieder auflebt und sich mit ihm verbindet.[1])

2. Ganz unabhängig von dem alttestamentlichen Sabbat, der, wie die Beschneidung und die Speiseverbote, mit Christus seine Endschaft gefunden hat, entwickelt sich in der christlichen Gemeinde als eine Schöpfung des ihr innewohnenden Geistes, nicht aber als eine unmittelbar göttliche Institution, der Sonntag als der wöchentliche Gedächtnistag der Auferstehung Christi. Die ersten Spuren, welche die Auszeichnung des ersten Tages der

[1]) Wenn auch diese letztere Bedeutung des Sonntags und damit die Frage über das Verhältnis von Sabbat und Sonntag nicht völlig von der erstgenannten Bedeutung des Sonntags als Kultustag getrennt werden kann, so macht doch der engbegrenzte Umfang des Lehrbuchs es nötig, die Frage von Sabbat und Sonntag in ihrem Verhältnis zu einander nur so gedrängt als möglich zu behandeln. Für die biblische Behandlung dieser Frage sei besonders auf E. Haupt, für die geschichtliche Behandlung auf Hengstenberg, Zahn und Henke verwiesen.

Woche bekunden, finden wir 1. Kor. 16, 1 f. Ap.-G. 20, 7 und Offb. Joh. 1, 10.

Die paulinischen Stellen, Gal. 4, 10 u. Kol. 2, 16, nach denen der Sabbat zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gerechnet wird, lassen keine Einschränkung betreffs der Ungültigkeit des Sabbats für die Christen zu. Wenn Paulus, Röm. 14, 4. 5, „das Halten von Tagen" duldet, so ist dieses Tragen der Schwachen nicht ein Aufgeben seines in den zuerst genannten Stellen betonten Standpunktes (s. Zahn a. a. O. S. 211 f. Haupt a. a. O. S. 19 f.). Bedeutsam ist, dafs unter den vier Stücken, die auf dem sogenannten Apostelkonzil den aus dem Heidentum kommenden Christen allein anbefohlen wurden (Ap.-G. 15, 28. 29), sich der Sabbat nicht findet (Zahn S. 208). Die Erfüllung des alttestamentlichen Sabbats liegt nach dem N.T. nicht in einem neu geordneten Wochentag, sondern in dem Sabbat, der nach der Arbeitszeit auf Erden für die Erlösten in der Ewigkeit anbricht (Hebr. 4, 1—10. Offb. 14, 13).

1. Kor. 16, 1 f. ordnet Paulus in Korinth an, es solle jeder am ersten Wochentage, je nach Vermögen einen Beitrag zurücklegen für die verarmte Gemeinde zu Jerusalem. Die Sitte, am Tage des Gemeindegottesdienstes seine Liebesgaben auf dem Altar niederzulegen, erhielt sich in den folgenden Jahrhunderten. — Die Ansicht Linkes (Festschr. für D. Fricke. 1897. S. 5), dafs mit der *λογία* „die Fixierung der durch besondere Charismen innerhalb der Gemeinde zur Geltung gelangten Doktrinformen und liturgischen Formulierungen" gemeint sei, ist durchaus verfehlt. — Ap.-G. 20, 7 versammelt Paulus die dortige Gemeinde, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, am Abend des ersten Wochentags zur Feier des Abendmahls und predigt ihr bis in die Nacht hinein. — Vor allem aber begegnet uns in Offenb. Joh. 1, 10 „der Herrentag" *(ἡ κυριακὴ ἡμέρα)* und damit der Name, den der Sonntag fortan in der alten Kirche führt. Steinmeyer (Dekalog als katechet. Lehrstoff. S. 60 f. Anm. 68) leugnet die Feier des Sonntags als That kirchlicher Freiheit und sieht in ihm eine ausdrückliche Institution von seiten des Herrn, der in seiner Erscheinung als Auferstandener am Osterabende und acht Tage später (Joh. 20, 19. 26) den Sonntag zum bleibenden christlichen Feiertage geweiht habe. „Man wird zugeben müssen, dafs die Jünger jenen Tag in Erinnerung an die Auferstehung zugebracht haben, dafs wir also hier gewissermafsen die erste Sonntagsfeier haben; nur die „ausdrückliche Institution" durch „diese Zeichensprache" scheint hineingetragen" (Haupt S. 24).

3. Dafs der Sonntag als wöchentlicher Erinnerungstag an die Auferstehung Christi, als Tag der Gemeindeversammlung und der Abendmahlsfeier zur stehenden kirchlichen Sitte wurde, ist uns vielfach, sowohl von heidnischer (Plinius d. J.), wie christlicher Seite (Justin, Ignatius, Tertullian u. a.) bezeugt.[2]) In christlichen Schriften, die an Christen gerichtet sind, trägt er den Namen „dies

[2]) Plinius d. J. erwähnt in seinem zwischen 111 und 113 geschriebenen Brief an den Kaiser Trajan, in dem er über das Leben der Christen berichtet, den status dies, an dem sie sowohl am Morgen zum Lobpreis Christi als am Abend zu gemeinsamem Mahle zusammenkommen (Hering[1] S. 3).

dominicus“ oder „κυριακὴ ἡμέρα“.[3]) Eine Verwandtschaft oder Berührung mit dem jüdischen Sabbat hat der Sonntag in keiner Weise gehabt.

Der Sonntag galt als Tag der Freude. Während in der Woche knieend gebetet wurde, wurde am Sonntag das Gebet stehend verrichtet. Dazu wurde an ihm nicht gefastet.[4])

Für den Sonntag als Tag des Gemeindegottesdienstes, der die Auferstehung Christi feierte, ergab sich, dafs die Alltagsgeschäfte so viel als möglich ruhten. Aber niemals wird von dem Sabbatsgebot aus diese Enthaltung von der Arbeit als ein göttlicher Befehl betont, sondern nur als das Mittel bezeichnet, um sich vor weltlichen Anfechtungen und Abhaltungen vom Besuch des Gottesdienstes zu bewahren.[5]) Der Sabbat wird von den Christen der ersten Jahrhunderte abgelehnt.

In Justins Schrift, Dialogus cum Tryphone (c. 10 f.), wirft der Jude den Christen vor: „Wir wundern uns, dafs ihr, die ihr mehr Religion haben und besser als andere sein wollt, in eurer Lebensweise euch in nichts von den Heiden unterscheidet, da ihr weder festliche Tage, noch Sabbate habt, noch Beschneidung.“ Justin antwortet nicht mit Hinweis auf den Sonntag als neutestamentlichen Sabbat, sondern erwidert: „Das neue Gesetz gebietet uns einen steten Sabbat und die wahre Beschneidung in der Enthaltung von aller Schlechtigkeit.“ Sabbat und Beschneidung liegen ihm also auf einer Linie. Später führt J. ausdrücklich aus, dafs der Sabbat lediglich ein für die besonderen Verhältnisse Israels berechnetes Gesetz gewesen sei, um das rohe Volk stets an Gott zu erinnern. Die zeitliche Bedeutung des Sabbats gehe daraus hervor, dafs der Sabbat nicht vom Anfang an dem Menschengeschlecht, sondern den Juden erst in der Wüste gegeben sei (c. 18 f.). Ebenso bezeichnet Ignatius (ad. Magn. c. 9) die Christen als solche, welche nicht mehr Sabbatsdiener sind *(μηκέτι σαββατίζοντες)*, sondern nach dem Tag des Herrn leben *(κατὰ κυριακὴν ζῶντες)*. Wie wenig der Sonntag als göttliche Institution angesehen wurde, bezeugt das Urteil des Origenes (contr. Celsum 8, 22 f.), der vollkommene Christ bedürfe nicht besonderer heiliger Tage, denn er lebe jederzeit in Worten, Werken und Gedanken des Logos, seines natürlichen Herrn und lebe stets an Tagen des Herrn, feiere somit beständig Sonntag. Nur die Menge der Christen, die aus Abneigung oder aus Unvermögen nicht die Heiligung aller Tage des Lebens erreiche, bedürfe der sinnlichen Darstellungen dieser Pflicht, um nicht völlig zu Grunde zu gehen.

[3]) Die heidnischen Namen *ἡμέρα τοῦ Ἡλίου* und dies solis für den Sonntag finden sich nur in an Heiden gerichteten Schriften. Justin, I. Apolog. 67. Hering[1] S. 7. Tertullian, de cor. milit. 3, de fuga 14.

[4]) Irenäus, de Pasch. ed. Stieren I, p. 828 f. Tertullian (de orat. 18, de cor. 3). Das Konzil zu Nicäa 325, can. 20, macht diese Sitte zum Kirchengesetz (Bruns I, S. 20). Augustin (epist. ad Jan. § 28, MSL. 33, S. 218).

[5]) Tertullian, de orat. 23, siehe Zahn S. 320. Vgl. die syrische Didaskalia des 3. Jahrh. cp. 13 (ed. Lagarde p. 58 ff., Zahn S. 319).

Dafs es in den ersten Jahrhunderten auch jüdische Christengemeinden gab, welche in der Sabbatfeier, wie in anderen Punkten, an dem Gesetze ihrer Väter festhielten und neben dem Sonntag auch den Sabbat feierten (Euseb., hist. eccl. 3, 27, vgl. Zahn S. 314), konnte nur das Bewufstsein der christlichen Gemeinde von der Eigenart des Sonntags stärken.

4. Von gröfster Bedeutung für eine Wandlung auch der kirchlichen Auffassung des Sonntags wurde das erste staatliche Sonntagsgesetz, das Konstantin d. Gr. am 7. März 321 erliefs. Es war nichts neues, was dieses Gesetz verordnete. Konstantin folgte beim Erlafs den Spuren der früheren römischen Gesetze, welche an den heidnischen Festtagen alle gerichtlichen Verhandlungen, Exekutionen, Senatssitzungen u. s. w. verboten. Nur die Wahl des Sonntags als des wöchentlichen Feiertags war ein Novum. Aber nicht von christlichen und kirchlichen Gesichtspunkten aus ist die Wahl dieses Tages zu erklären. K. war damals weder innerlich noch äufserlich ein Christ. Sein Gesetz nennt den Tag mit heidnischer Bezeichnung „den ehrwürdigen Tag der Sonne (des Helios)“ und es ist sehr wahrscheinlich, dafs der in der Familie des Kaisers gepflegte Sonnenkult auf die Wahl des Tages eingewirkt hat. Andererseits ist der Sonntag, der zugleich christlicher gottesdienstlicher Tag war, von dem Kaiser aus synkretistischen Bestrebungen gewählt worden, um in einer monotheistischen Staatsreligion alle Unterthanen in einem Feiertag zu vereinen.

An diesem Tage sollten nach dem Gesetz alle Gerichtsverhandlungen ruhen, die Gewerbetreibenden aller Art sollten ihre Thätigkeit einstellen. Nur die Landwirtschaft nahm das Gesetz aus, weil dieselbe zu sehr von der Witterung abhängig war. In einem kurz darauf folgenden Erlafs gestattete K. auch die Aufnahme gerichtlicher Akte am Sonntag zur Freilassung von Sklaven. Die christlichen Soldaten durften am Sonntag ungehindert von ihrem Dienst den Gottesdienst besuchen, und auch für die heidnischen Soldaten ordnete K. an, dafs sie auf den Exerzierplätzen ein von ihm formuliertes Gebet sprechen sollten.

In der späteren kaiserlichen Gesetzgebung tritt die Rücksicht auf den Schutz der Kirche und ihrer Gottesdienste vor Störungen durch Gerichtsverhandlungen, Geldgeschäfte und lärmende Volksbelustigungen deutlicher hervor. Auch erhält der Tag dann ausschliefslich den christlichen Namen „Tag des Herrn“.

Durchaus im Geiste des Christentums war es, dafs Kaiser Honorius 409 ein Gesetz zur Sicherstellung der Gefangenen gegen rohe Behandlung erliefs und an diesem Tage besondere Er-

quickungen für sie gewährte.[6]) Kaiser Leo I. ging 469 wieder auf das Gesetz Konstantins zurück und verschärfte es, indem er auch die Arbeit der Landleute verbot und dies unter Hinweis auf das Sabbatgebot der Juden damit begründete, dafs den Christen noch eine gröfsere Verpflichtung auferlegt sei, wenigstens einen Tag der Woche Gott zu weihen.[7])

5. In den folgenden Jahrhunderten blieb die evangelische Auffassung von der Aufhebung des Sabbatgebotes und von der durch die Kirche erfolgten Einrichtung des Sonntags als wöchentlichen Kultustages gerade bei den grofsen Vertretern der Kirche noch ungetrübt.[8])

Dennoch wurde die kirchliche Praxis allmählich in die Bahnen gesetzlichen Wesens in Bezug auf den Sonntag geleitet.

Für die früheste Wandlung des Sonntags zum Sabbat ist bedeutsam die Rede des Bischof Eusebius von Emesa (Gallandi, Bibl. vet. patr. VIII, 252 ff., in besserer Gestalt übersetzt von Th. Zahn a. a. O. S. 278 ff.). Vgl. auch die pseudoathanasian. Predigt über Marc. 2,23—36. Athan., Opp. II, 45 ff. (MSL. 28, S. 143): „*μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακὴν*“ (siehe Zahn S. 325. ZkWkL. 1884, S. 533) und eine pseudoaugustinische Predigt (serm. de temp. 251 [al. 280], MSL. 39, S. 2274): „Sancti Doctores ecclesiae decreverunt omnem gloriam Judaici sabbatismi in illam (sc. d. dominicam) transferre.“ Vgl. auch Pseudoalcuin, de div. off. 27 (MSL. 101, S. 1226 f.). — Gregor v. Tours († 595), de mirac. Mart. III, 31. 55. 56 (MSL. 71, S. 980. 988). — Während die Synode von Orleans 538 in can. 28 noch den jüdischen Aberglauben bekämpft, dafs man am Sonntag nicht reisen, nicht Speise bereiten und Haus und Körper nicht reinigen dürfe, „welche Dinge mehr zur jüdischen als zur christlichen Sitte gehören“ (Bruns II, S. 200), urteilte die Synode von Macon 585 can. 1, dafs der Sonntag als Tag der Ruhe „durch das Schattenbild des siebenten Tages uns in Gesetz und Propheten ans Herz gelegt sei“ (Bruns II, S. 249). Isidor von Sevilla († 636) (de eccl. off. I, 24, MSL. 83, S. 760) bestimmt den Sonntag als Tag der Auferstehung Christi, fährt aber dann fort: „Ideo, dominicus dies appellatur, ut in eo a terrenis operibus, vel mundi illecebris abstinentes tantum divinis cultibus serviamus, dantes scilicet huic diei honorem et reverentiam propter spem resurrectionis nostrae, quam habemus in illo (sc. domino).“ Diese Anschauung ist in der spanischen Kirche schon Ende des 7. Jahrh. so mafsgebend, dafs der Can. 181 des Poenitentiale Vigilanum bereits das Spazierengehen am Sonntag mit Strafe belegt. — Vgl. auch sodann Alcuin, Homil. 18 in Pentec. — Staatliche Verordnungen in diesem Sinne von Karl dem Gr. Cap. Car. M. c. 80 und Leo VI. im Jahre 884, s. bei Henke S. 613.

[6]) Cod. Justin I, tit. IV, 9. Henke S. 610.

[7]) Leonis I nov. 54 im Corp. jur. civ. II, 2.

[8]) Hieronymus, Opp. 4, p. 186, vgl. Hengstenberg S. 99—102, Henke S. 606. Augustinus, c. Faust. VI, c. 1 (MSL. 42, S. 228), ep. ad Januar. 55, § 12. 13 (MSL. 33, S. 214 f.), Gregor I., Epist. XIII, 1 (MSL. 77, S. 1253).

Der Besuch des Gottesdienstes wurde als gesetzliche Vorschrift aufgefafst, und die Versäumnis mit strengen Strafen belegt. Zweifellos übten die staatlichen Gesetze, die, trotz mannigfacher Ausschreitungen, den segensreichen bleibenden Gedanken des Sabbats als Ruhetag wahrten, auch ihren Einfluſs auf das kirchliche Gebiet aus. Schon im 4. Jahrh. findet sich allerdings nur vereinzelt auf kirchlichem Gebiet der Gedanke, daſs Christus den Sonntag an Stelle des Sabbats eingesetzt habe. Im 6. Jahrh. ist der Gedanke des Sonntags als Sabbats des neuen Bundes schon herrschend und bekommt in der Karolingerzeit allgemeine Geltung. Doch wird die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag meist nicht auf Christus zurückgeführt, sondern als kraft göttlicher Vollmacht erlassenes Dekret der Kirche betrachtet. Von Thomas Aquinas wird die Lehre in letzterer Auffassung für die römische Dogmatik festgelegt.

Thomas Aquinas formuliert die katholische Lehre also: „Dicendum quod observantia diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti decalogi, sed ex constitutione ecclesiae et consuetudine populi Christiani“ (Sum. th. II, qu. 103, art. 5). Also nicht auf dem Befehle des Herrn, sondern auf der Institution durch die Kirche beruht der Sonntag als der auf den ersten Tag der Woche verlegte Sabbat. Auch der Catechismus Romanus erklärt, daſs das 3. Gebot allein unter den 10 Geboten nicht fest, sondern wandelbar sei, weil es sich nicht auf Sitten, sondern auf Ceremonien beziehe: „Placuit autem ecclesiae dei, ut diei sabbathi cultus et celebritas in dominicum transferatur diem.“ — Auch Erasmus lehrt die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag durch die Kirche: „Septimus dies versus nobis in octavum“ (Opp. Lugd. Bat. V, 1190). — Bellarmin erklärt die Lehre der katholischen Kirche also: „Omnia festa aliquando fuerunt nova nec ulla inveniuntur in novo testamento ab ipso Christo instituta (Opp. Paris 1608. III, 702). Festa Christianorum non solum ratione ordinis sed etiam ratione mysterii celebrantur suntque dies festi vere aliis sanctiores, sacratiores et pars quaedam divini cultus .... observatio certorum dierum festorum recte praecipitur in ecclesia lege obligante conscientiam“ (II, 876. 879).

6. Luther brach mit der gesetzlichen Auffassung des Sonntags durchaus. Nachdem er anfänglich noch in den Banden der römischen Anschauung befangen gewesen war, entwickelte er später klar die evangelische Auffassung, die den Sonntag als völlig frei vom mosaischen Gesetze ansah. Das gesamte Gesetz gehe uns Christen nichts an und bleibe nur soweit von Bedeutung, soweit es mit dem Naturgesetz der notwendigen Ruhe zusammenstimme. Darum hat Luther im dritten Gebot für „Sabbat“ den Namen „Feiertag“ eingesetzt, der mit dem Sonntag zugleich alle gottes-

dienstlichen Tage umfafst. Aus dem Bedürfnis des gemeinsamen Gottesdienstes heraus, neben dem natürlichen Bedürfnis nach Ruhe, rechtfertigt er den Sonntag als eine kirchliche Einrichtung, die man nicht willkürlich wandeln oder auf einen anderen Tag verlegen soll, was an sich angängig wäre. Die Erfüllung des dritten Gebots liegt in der Liebe zu dem Worte Gottes, die auch das Verlangen nach der Verkündigung im Gottesdienst der Gemeinde erwecken mufs.

Luther hat in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken den Sonntag, wie die anderen Feste, als eine von der Kirche angeordnete Einrichtung an Stelle des Sabbats im Sinne der katholischen Kirche angesehen, als für die Unvollkommenen zur Erziehung bestimmt (s. das Wort vom J. 1516, opp. lat. 12, S. 71). Doch betont er in der Schrift „Decem praecepta in Wittemb. praedicata 1518", obgleich es für den Christen keine Gesetze mehr gäbe („imo istud [III] praeceptum cessavit proprie, imo omnia quoad perfectos christianos, quia justo non est lex posita"), den Gehorsam gegen die Kirche, der sich der einzelne fügen soll („nulli esse licitum suum judicium, suam opinionem, suam devotionem sequi, sed auctoritatem ecclesiae . . et ecclesia non potest errare." Opp. exeg. 12, S. 83). Die Beziehung zum alttestamentlichen Sabbat tritt damals noch deutlich bei ihm hervor, indem er die Feier des Sonntags mit der Sabbatfeier zusammenstellt (l. c. S. 77 ff.). In seiner Auslegung zum Galaterbrief vom Jahre 1519 erklärt er die Befreiung vom Gesetze Mosis durch Christus auch in Bezug auf Festtage und Sabbat. Auf den Einwand, warum wir denn noch die Tage halten, erwidert er: „Nos observamus diem dominicam, natalem domini, pascha et similes ferias liberrime, non oneramus illis ritibus conscientias, neque docemus ut pseudoapostoli et papistae eos necessarios esse ad justitiam . . . sed ut omnia ordine et sine tumultu in ecclesia gerantur, neve externa concordia scindatur . . Potissimum autem observamus hujusmodi ferias, ut conservetur ministerium verbi, ut populus conveniat certis diebus et temporibus ad audiendum verbum . . . et propter hanc causam praecipue credo institutam esse a patribus observationem diei dominici, paschae, pentecostes etc." (Ep. ad Gal. 2, S. 212 f.). — Je klarer seine evangelische Freiheit ihm zum Bewufstsein kam, umsomehr unterscheidet er den Sonntag von dem Sabbat. Über seine Auffassung von der Bedeutung des mosaischen Gesetzes mit Einschlufs des Dekalogs (29, 151. T. R. 2, 109) für den Christen vgl. besonders folgendes Wort: „Moses ist tot, sein Regiment ist aus gewesen, da Christus kam, er dient weiter hierher nicht . . . . Mosen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, dafs er gleichstimme mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetze . . Wenn ich Mosen annehme in einem Stück (spricht Paulus zu den Galatern) so bin ich schuldig, das ganze Gesetz zu halten. Denn kein Pünktlein gehet uns an im Mose." (Vgl. auch SS. 32. 36. 38. 46. 29, 323. 31, 440ff. 445). Auch im Sabbat, der im Neuen Testamente aufgehoben ist und die Juden allein angeht (29, S. 152. 36, S. 91. 28, S. 329. 17, S. 241) ist doch noch ein Moment, das mit dem natürlichen Gesetz stimmt (29, S. 157. 36, S. 92). Die eigentliche positive Bedeutung des Sabbats liegt

aber in der Heiligung der gesamten Persönlichkeit (31, S. 443. 36, S. 94). Man heiligt sich aber dadurch, dafs man Gottes Wort an sich wirken läfst, denn nur durchs Wort Gottes werden unsere Werke heilig nach Pauli Wort, 1. Tim. 4, 5 (23, 226). Daher läuft das dritte Gebot bei Luther, wie die Erklärung im kl. Katechismus zeigt, auf die Pflicht der Liebe zum göttlichen Wort hinaus. Diese beschränkt sich nicht blofs auf einen bestimmten Tag, sondern erstreckt sich auf das ganze Leben des Christen (31, S. 444). Durch die Predigt des Evangeliums ist der rechte Sabbat wieder auf den Plan gekommen (36, 97). Hierdurch findet Luther den Weg zu der Forderung eines geordneten Kultustages, zu der Predigt des göttlichen Worts und Verwaltung der Sakramente für die Gemeinde. Das ist der Sonntag. Dabei wird Luthers Auffassung des Gottesdienstes als pädagogischer Einrichtung (S. 35 ff.) auch bestimmend für seine Auffassung des Sonntags.

Der Sonntag ist ihm nach diesem Gesichtspunkt nicht um der verständigen Christen, sondern um der unvollkommenen Laien und Arbeitsleute willen gegeben. „Wenn wir alle vollkommen wären und das Evangelium kennten, möchten wir alle Tage wirken, so wir wollten, oder feiern, so wir könnten. Denn Feiern ist jetzt nicht not, noch geboten, denn allein um des Wortes Gottes willen, zu lehren und zu beten“ (20, 248). Andererseits bekommt aber doch auch nach Luthers tieferer Auffassung des Gottesdienstes (S. 45 f.) der Sonntag für die Gemeinde der Gläubigen, die sich um die Gnadenmittel schart, seine besondere Bedeutung als Tag der Verwaltung des Abendmahls zur Erbauung und als Tag gemeinsamer Anbetung. So ist der Sonntag keine gesetzliche Institution, wie der Sabbat des Alten Bundes, sondern ein Tag, den die Christen um der Ordnung willen, die dem göttlichen Willen entspricht, für sich als Christen geschaffen haben, ein Stück christlicher Sitte, die aus dem christlichen Glauben erwachsen ist. Allerdings finden sich gelegentliche Äufserungen Luthers, die, wenn man sie nicht von dem besonderen Zweck aus betrachtet, zu dem sie gesprochen sind, das göttliche Gebot eines Kultustages aussprechen (z. B. 19, S. 298). Solche Äufserungen können aber an Luthers klarer Gesamtauffassung nichts ändern.

Die Wahl des ersten Tages der Woche als Tag des gemeinsamen Gottesdienstes ist für Luther nicht eine wesentlich notwendige. Er sagt ausdrücklich, dafs man ebenso einen anderen Tag der Woche dazu bestimmen könne, doch ist ihm der Sonntag der von Anfang an von den Aposteln gewählte Kultustag. „Weil aber nun insgemein der Sonntag für unseren Sabbat oder Feiertag angenommen ist, so bleibe es also: allein dafs wir Herren darüber seien, und nicht er über uns“ (17, 242).

7. Die gleichen evangelischen Grundsätze in der Sonntagsfrage vertreten im wesentlichen die übrigen hervorragenden Männer der Reformation, sowohl auf lutherischer, wie reformierter Seite (Melanchthon, Zwingli, Calvin). Auch die Bekenntnisse beider Konfessionen (Confessio Augustana, Conf. Helvetica posterior, Heidelberger Katechismus), sowie die Kirchen-Ordnungen des 16. Jahrh. stehen auf demselben Boden.

Melanchthon, Scholia in Ep. ad Col.: „Tertium praeceptum de sabbato ad caerimonias pertinet, quod nos propter utilitatem corporalem imitamus in feriis quibusdam observandis, ut sciat populus, quando convenire ad audiendum verbum Dei debeat.“ L. th. VI: „Praeceptum de Sabbato praecipue concionatur de ministerio docendi et administrandi ceremonias divinitus institutas .. Ad eam rem aliquis dies sit destinatus ... species vero, quae nominatim de septimo die loquitur, abrogata est.“ Gegenüber Eck, der 1530 die Ansicht der Reformatoren vom Sonntag bekämpfte, stellte Melanchthon die These auf: „Dies dominica solum institutum est, ut homines conveniant ad audiendum verbum dei“. — Nach den genannten Sätzen betont allerdings Mel. im Unterschied von Luther die bestimmte Einsetzung eines wöchentlichen Kultustages von seiten Gottes, wenn es auch nicht gerade der siebente Tag sein müsse.

Zwingli leitet die Feier des Sonntags nicht aus dem alttestamentlichen Gesetz ab, sondern überall nur aus dem Bedürfnis gemeinsamer Erbauung, und rechnet die Arbeit unter die Adiaphora, bei denen jeder, sofern es ohne Ärgernis des Nächsten geschieht, seine Freiheit bewahren soll. (Opp. ed. Schuler und Schulthefs V, 9. VI, 2, 224, vgl. I, 24. Stähelin, Huldr. Zw. II, S. 73.)

Auch Calvin steht auf dem Standpunkt, den Luther einnimmt: „In summa: non religione aliqua discernimus inter diem et diem, sed communis politiae causa. Quondam enim dies praescriptos habemus, non quibus simpliciter feriemur, quasi nostra cessatione colatur et delectetur deus, sed quia aliquo die ecclesiam convenire oportet. Ita evanescunt nugae sophistarum, qui judaica opinione orbem imbuerunt: abrogatum esse quod caeremoniale erat in hoc mandato, remanere autem quod morale est, nempe unius diei observationem in hebdomade. Atqui id nihil aliud est, quam in Judaeorum contumeliam diem mutare, diei observationem retinere“ (Inst. chr. rel. [ed. 1536] I, 4). Nach Abstreifung des alttestamentlichen Schattens bleibt ihm als bleibende Bedeutung des Sabbats, dafs wir den ewigen Sabbat an uns zu verwirklichen streben, indem wir Gottes Geist in uns wirken lassen, in frommer Erkenntnis der Werke Gottes uns üben, die kirchliche Ordnung (legitimum ecclesiae ordinem) in Bezug auf Anhörung des Wortes, Spendung der Sakramente und öffentliche Gebete beobachten und unsere Untergebenen nicht unmenschlich bedrücken.

Unter den lutherischen Bekenntnissen hat besonders klar die Augsb. Konfession, art. XXVIII (Rechenb. S. 40—3) den evangelischen Standpunkt vertreten: „Was soll man denn halten vom Sonntag und dergleichen andern Kirchenordnungen und Ceremonien? Dazu geben die Unseren diese Antwort, dafs die Bischöfe oder Pfarrherrn mögen Ordnung halten, damit es ordentlich in der Kirche zugehe; nicht damit Gottes Gnade zu erlangen .. Also ist die Ordnung vom Sonntag, von der Osterfeier, von den Pfingsten und dgl. Feier und Weise. Denn die es dafür achten, dafs die Ordnung vom Sonntag für den Sabbat als nötig aufgerichtet sei, die irren sehr. Denn die heilige Schrift hat den Sabbat abgethan .. und dennoch, weil vonnöten gewesen ist, einen gewissen Tag zu verordnen, auf dafs das Volk wüfste, wann es zusammenkommen sollte, hat die christliche Kirche den Sonntag dazu verordnet und zu dieser Veränderung desto mehr Gefallens und Willens ge-

habt, damit die Leute ein Exempel hätten der christlichen Freiheit, dafs man wüfste, dafs weder die Haltung des Sabbats noch eines andern Tages vonnöten sei."

Auch die reformierten Bekenntnisschriften gehen auf diesen Bahnen: Conf. Helvet. posterior (1564) Art. 24 erklärt: Die Religion ist an keine Zeit gebunden. Die Kirche hat aber eine bestimmte Zeit für die öffentlichen Gebete, Predigt des Evangeliums und Sakramentsverwaltung ausgewählt, welche Einrichtung um des Kultus und der Liebe willen aufrecht erhalten wird. Dafs ein Tag vor den andern heiliger sei, ist ein Aberglaube. — Der Heidelberger Katechismus sagt in seiner Erklärung zum vierten (dem lutherischen dritten) Gebot, Frage 103: „Was will Gott im vierten Gebot? Gott will, dafs das Predigtamt und Schulen erhalten werden und ich sonderlich am Feiertag zu der Gemeinde Gottes fleifsig komme, das Wort Gottes zu lernen, die heiligen Sakramente zu gebrauchen, den Herrn öffentlich anzurufen und das christliche Almosen zu geben. Zum andern, dafs ich alle Tage meines Lebens von meinen bösen Werken feiere, den Herrn durch seinen Geist in mir wirken lasse und also den ewigen Sabbat in diesem Leben anfange."

Von den Kirchenordnungen des 16. Jahrh. seien hier nur folgende genannt, die auf dem von Luther in der Augustana vertretenen Anschauungen beruhen: *Stadt Hall 1526* (von Brenz verfafst). *Lüneburger Artikel 1527. Unterricht der Visitatoren im Kurf. Sachsen 1528. Braunschweig 1528. Hamburg 1529. Hessen 1532. Soest 1532. Pommern 1535. Hannover 1536. Lippe 1538. Calenb.-Göttingen 1542. Halle 1543. Mecklenb. 1552* u. s. w. (Vgl. Henke S. 629 ff.)

8. Im wachsenden Mafse macht sich zunächst besonders auf reformiertem Boden in Genf, Frankreich, Schottland, England und Holland die Anschauung geltend, dafs der christliche Sonntag an Stelle des Sabbats unmittelbar durch Christus oder durch die vom heiligen Geist geleiteten Apostel eingesetzt worden sei. Diese Lehre behält in Schottland, England und Holland nach langen Streitigkeiten den Sieg und wird daselbst auch im 17. Jahrh. symbolisch festgelegt.

Auf dem Boden der deutsch-lutherischen Kirche bekommt die gesetzliche, alttestamentliche Auffassung nach und nach mehr Einflufs und wird im 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts zu der herrschenden. Erst seit Mitte des 19. Jahrh. kehrt man zu der rechten Würdigung des Sonntags in altkirchlichem und reformatorischem Sinne allmählich zurück.

In Genf war es zuerst Beza (Nov. Test. Genev. 1598, S. 525) und Petrus Martyr (1562), in Frankreich Gallasius († 1564), in Holland Junius († 1602), Udemann († 1612) und Teeling († 1617), die den Sonntag als neutestamentlichen Sabbat vertraten. — In Grofsbritannien bekommt diese Ansicht durch die Puritaner, besonders durch Miltons Buch „dies dominica" grofse Bedeutung. Durch die Westminster-Synode 1643—47 wird diese Übertragungstheorie des Sabbats auf den Sonntag in der Westminster-Confession

of Faith und in den Westminster-Katechismen niedergelegt, welche Schriften die schottische Kirche als ihr Bekenntnis annahm. Auch die bischöfliche Kirche Englands nahm diese Lehre trotz heftigen Widerspruchs als die ihrige an.

Durch England wurde besonders in Holland dieser Auffassung neue Nahrung zugeführt. Die Remonstranten traten, wie gegen die calvinische Prädestinationslehre, so auch gegen die falsche Lehre vom Sabbat auf. Die Dortrechter Synode entschied die Frage nicht, sondern beauftragte vier Theologen, Sätze abzufassen, die beiden Parteien genügten, und die bis zu einer neuen Nationalsynode gelten sollten. Indessen gewann die gesetzliche Auffassung mehr und mehr Boden. In den dreifsiger Jahren des 17. Jahrh. entspann sich ein lebhafter Streit zwischen Gomarus und Rivet, in dem ersterer die göttliche Einsetzung des Sonntag, Rivet die altkirchliche evangelische Auffassung auch mit Berufung auf Calvin verfocht. Amesius (de sabbatho et die dominico) trat in allen Stücken Gomarus zur Seite.

Von neuem entbrannte der Kampf in der Mitte des Jahrhunderts. Coccejus, Heidanus, Burmann (de sabbatho), vertraten die evangelische Lehre, wurden aber von Hoombeck, Essen, Alting u. a. heftig bekämpft. Franz Turretin († 1687) verfocht in seiner Institutio theolog. elencht. (II, 99—104) die Ansicht, dafs die reformierten Theologen stets die Lehre von der göttlichen Einsetzung des Sonntags vertreten hätten (siehe bei ihm eine grofse Anzahl der betr. Schriften), und erklärte für orthodoxe Lehre, dafs der Sonntag von Gott mittelbar durch die Apostel, nicht ohne besondere Leitung des heiligen Geistes, den Christen an Stelle des Sabbats gesetzlich vorgeschrieben sei. Auf seinen Einfluſs ist die Bestimmung der formula consensus Helvetica von 1675 zurückzuführen, die auf das entschiedenste die Behauptung verbietet, dafs die Lehre von der göttlichen Einsetzung des Sonntags ein neues, bisher in der Kirche unerhörtes Dogma sei, das dem Worte Gottes und den Bekenntnissen widerstreite.

Auf deutschem Boden zeigt schon Melanchthons Auffassung (S. 162) eine Abbiegung von der altkirchlichen Lehre, auch von der Auffassung Luthers. Erasmus Sarcerius verbindet in seinem Katechismus mit dem Gedanken Luthers den anderen, die Heiligung des Sabbats bestehe für den Christen darin, dafs er aus Lust zu Gottes Wort den ganzen Tag für göttliche Dinge bestimme und alle externa opera unterlasse (Kawerau in Gött. gel. Anz. 1892, S. 552). Über die Frage „de sanctificatione Sabbathi“ entstand 1550 ein Streit in Stralsund (Mohnike, Joh. Frederus III, S. 6 ff.); ein gleicher auch 1557 in Rostock (Wiggers in Jb. des Ver. f. Mecklenb. Gesch. XIX, 65 ff.). Die weltlichen Schmausereien mit ihren Störungen boten dazu Anlafs (Möller-Kawerau, Lehrbuch der KGesch. III, S. 361, vgl. auch Emsinkhover, Bericht, warum die Hochzeiten . . auf die Sonntage nicht sollen verlegt werden 1608). Das 17. Jahrh. bringt mit den polizeilichen Sonntagsverordnungen auch die Gleichstellung des Sonntags mit dem Sabbat. Die *Agende des Hüttenbergs zu Nieder-Clehwe und Ober-Rofsbach 1601* sagt schon, statt des siebenten Tags der Woche werde der erste Tag der Woche als Sabbat gefeiert. Grofsgebauer in Rostock († 1661), der Vorläufer des Pietismus, läfst es in seiner „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion“, Kap. 13, zwar noch auf sich beruhen, ob die Auffassung des Engländers Baily in seiner

Schrift „praxis pietatis“, die in Psalm 118, 24 bereits die göttliche Einsetzung des Sonntags als Auferstehungstag sieht, richtig sei, doch klingt aus den Worten seine eigene Zustimmung zu dieser Auffassung heraus. Jedenfalls vertritt er die Ansicht, dafs „wir billig auf unsern Sonntag oder des Herrn Tag alle diejenigen Drohungen oder Verheifsungen Gottes beziehen, die Gott der Herr auf den siebenten Tag gelegt hat.“ Er behauptet, dafs Christus selbst den ersten Tag der Woche Sabbat genannt habe (Matth. 24, 20). „Haben die Väter den siebenten Tag gefeiert und geheiliget, wir müssen den Tag des Herrn noch viel emsiger feiern und heiligen.“ Darum verbietet er alle Festlichkeiten und Arbeiten, die in der Woche erlaubt sind, auch das Spazierengehen. Nur geistliche Gespräche sind gestattet. — Speners Lehrer Dannhauer († 1666) hat ebenfalls den Sonntag als durch Verlegung des Sabbats entstanden aufgefafst und die Kasuistik über die erlaubten und verbotenen Sonntagswerke besonders ausgebildet. Vgl. seine „Katechismusmilch“ 1, S. 514 ff. Collegium Decalogicum p. 546 ff.

Heftiger entbrannte der Streit über diese Frage in Deutschland um die Wende des 17. und 18. Jahrh. und setzte sich weiter fort (siehe darüber das Nähere bei Walch, Religionsstreitigkeiten in der ev.-luth. Kirche III, 79 ff., V, 952 ff., 1100 ff., vgl. Hengstenberg S. 122 ff., Henke S. 648 ff.). Der Führer der Orthodoxie, Fecht, kämpfte in seiner Schrift „exercitatio de sabbatho 1688“ sehr entschieden gegen die gesetzliche Auffassung, die sich vielfach verbreitet hatte. Der Jurist Stryk in Halle schrieb 1702 eine Schrift „de jure sabbathi“, in der er nachzuweisen suchte, der Sabbat sei abgeschafft, der Sonntag sei nicht gesetzlich geordnet. Er sei als gute menschliche Ordnung zu halten, doch sei man nicht verpflichtet, die Arbeit einzustellen. Die Schrift fand viele Gegner, auch von orthodoxer Seite, worauf von pietistischer Seite durch Neudruck der Fechtschen Schrift der Nachweis versucht wurde, dafs Stryks Lehre die orthodoxe sei. Das Thema über den Sabbat und Sonntag wurde in jener Zeit eines der beliebtesten für akademische Gelegenheitsschriften. Besonders eifrig fochten gegen Stryks Schrift Joh. Val. Löschers „Unschuldige Nachrichten“. Aber auch aus dem Pietismus traten Gegner gegen Stryks ausgeprägte Verwerfung der verpflichtenden Bedeutung des Sonntags, nicht aus principiellen, sondern praktischen Gründen auf, weil sie dadurch eine schlimme Wirkung auf den fleischlichen Sinn des Volkes befürchteten. Charakteristisch ist Speners Stellung (Theolog. Bedenken 2, S. 27 ff.). Er erklärt es für besser, den Streitpunkt nicht öffentlich zu behandeln, weil die Menschen daraus mit ihren Seelen und ihrer Erbauung nachteilige Freiheit zu nehmen pflegen, und weil die Gegner die Augsburgische Konfession vorhalten könnten, „die mehr wider, als für uns spricht.“ Besser sei es, die Empfehlung der strengen Sonntagsfeier auf die segensreiche Erfahrung einer solchen zu gründen. Zinzendorf und die Brüdergemeinde blieben der evangelischen Auffassung treu, so besonders auch Spangenberg in seiner „Idea fidei fratrum“ § 186. Mosheim (Sittenlehre 5, S. 442 ff.) verwirft mit grofser Entschiedenheit die Begründung des Sonntags durch das dritte Gebot. Aber er verwirft ebenso die Behauptung, dafs der Sonntag auf der Autorität der Kirche beruhe. Er führt die Feier des Sonntags auf eine göttliche Anordnung zurück. Die Apostel haben gleich bei dem Anfange der Gemeinde des Herrn den ersten Tag der

Woche als Auferstehungstag in der Vollmacht des Herrn als Versammlungstag der Christen gewählt. Dies reicht hin, das Recht des Sonntags und die Pflicht der Christen, ihn zu heiligen, aufser Zweifel zu setzen. Die alte evangelische Lehre dagegen vertritt Eisenschmid, Gesch. der Sonn- und Festtage der Christen 1793. Doch wurde die gesetzliche Sabbatstheorie thatsächlich die herrschende und populäre; durch das um die Mitte des 19. Jahrh. mannigfach erwachende Streben, die englische Sonntagsfeier in Deutschland einzuführen, wurde dies nur gesteigert. Von grofsem Einflufs für eine gesetzliche Auffassung wurden die preisgekrönten Schriften von Oschwald, „Die christl. Sonntagsfeier 1850“ und Liebetrut, „Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im neuen Bunde 1857“. Gegenüber dieser unevangelischen Auffassung war von grofser Bedeutung, dafs E. Hengstenberg (siehe die Litteratur) entschieden für die altchristliche und evangelische Auffassung des Sonntags eintrat, doch hatten seine Worte zunächst keine grofse Wirkung. Die neuere Zeit ist besonders durch Henke, Haupt und Th. Zahn zu einer gerechten Würdigung des evangelischen Standpunkts zurückgekehrt. In populären Schriften, Katechismusauslegungen, Predigten, im Schul- und Konfirmandenunterricht herrscht noch sehr häufig die gesetzliche Auffassung des Sonntags als Sabbat, wobei die am Sonntag erlaubten Amts-, Not- und Liebeswerke (Liebeswerke nur erlaubt?) kasuistisch behandelt werden. Häufig wird von „Sabbatschändung“ gesprochen. Auf dem Wege des alttestamentlichen Gesetzes aber wird niemals unser christliches Volk zu einer wahrhaften Sonntagsfeier und der Würdigung ihres Segens gelangen.

§ 18. 2. Die kultische Gestaltung der Wochentage und der Tagesstunden.

Bingham IX, p. 254 sqq. V, p. 280 sqq. IX, p. 51 sqq. — Über die Horen: Bingham V, p. 302 sqq. — Binterim 4, 1, S. 444 ff. — Besonders Bäumer, Gesch. des Breviers. Freiburg i. Br., wo S. 24 ff. die vollständige Litteratur verzeichnet ist.

1. Die urchristliche Auffassung, dafs das ganze Leben des Christen ein fortlaufender Gottesdienst und jeder Tag ein Festtag sei, wirkte auf die Gestaltung der Woche zurück. Die heidnischen Namen der Sonntage wurden aufgegeben. Alle Tage wurden als feriae, Festtage, gezählt, und zwar von der prima (Sonntag), die aber als dies dominica besonders genannt wurde, bis zur septima (Sonnabend). Doch traten einige Tage an Bedeutung besonders hervor. War der Sonntag der wöchentlich gefeierte Auferstehungstag, so gab sich der Freitag (feria sexta oder παρασκευή, nach Matth. 27, 62, Joh. 19, 14. 31. 42) als wöchentlicher Erinnerungstag an den Tod Jesu, und zu ihm trat noch der Mittwoch (feria quarta) als wöchentlicher Erinnerungstag an den Beschlufs des hohen Rats, Jesum zu töten (Matth. 26, 3 f.). Es waren die Wende-

punkte in der Leidensgeschichte Jesu, auch dies stationum[1]) genannt. Im Gegensatz zu dem Sonntag als Freudentag erhielten die beiden Wochentage einen ernsteren Charakter. Sie wurden schon frühzeitig als Fasttage gefeiert, nach Analogie der jüdischen Sitte, welche zwei wöchentliche Fasttage kannte, aber zugleich auch in bewufster Abweichung von derselben, da dort die Montage und Donnerstage als Fasttage bestimmt waren.

Das erste Zeugnis davon finden wir in der Didache 8, 1: „Euer Fasten soll nicht geschehen mit den Heuchlern (d. h. den Juden), denn diese fasten am Montag und Donnerstag. Ihr aber sollt am Mittwoch und Freitag fasten.“ Ebenso wird die Sitte bezeugt von Pastor Herm., Sim. 5, 1 (wenn auch zunächst nur als Privatfasten), Clem. Alexandr., Strom. VII, 75, der dazu die heidnischen Namen der Tage (Mercurius = avaritia, Venus = libido) heranzieht, Tertullian, de jejun. 14, Origenes, homil. X in Levit. 1, p. 159, Const. Apost. VII, 23, V, 15, Epiph. 75, 6 (τετράς und προσάββατον), Augustin, ep. 36 (al. 86), MSL. 33, S. 139. An beiden Tagen wurde bis Nachmittag 3 Uhr (Todesstunde des Herrn) gefastet, weshalb sie auch Halbfasttage (semijejunia) hiefsen. Vgl. Bingham IX, S. 254 ff., Smith, Dict. of. christ. Antiq. Beide Tage waren auch Tage des gemeinsamen Gottesdienstes und der Abendmahlsfeier (Tertull., de orat. 18, Sokrat, hist. eccl. V, 22).

Die Mittwoche kommen als Fasttage später und zur Zeit nur noch an den vier Quatembern (quatuor tempora) in der römischen (nicht in der griechischen) Kirche in Betracht, welche Tage auch liturgisch gestaltet sind. Die Quatember umfassen ein dreitägiges Fasten, Mittwoch, Freitag und Sonnabend, und fallen auf die betreffenden Wochentage nach Aschermittwoch, Pfingsten, Kreuzerhöhung (14. Septbr.) und Lucia (13. Dezbr).

Die Quatember werden nach der Tradition auf Papst Callistus († 222) zurückgeführt. Zuerst finden wir sie thatsächlich erwähnt von Leo I. (MSL. 54, S. 168 ff.) Von Rom aus kamen diese Fasttage nach Deutschland durch Bonifatius (statut. B. cp. 30, Hartzheim I, fol. 74). Die Mainzer Synode von 813 (can 34) ordnete sie für die fränkische Kirche an. Doch war die Bestimmung der betr. Wochen bis Ende des 11. Jahrh. nicht überall gleich. Urban II. (1095) setzte sie endgültig in der heutigen Ordnung fest. Mikrologus schreibt sie Gregor VII. zu. Vgl. den Memorialvers:

Post Luciam, cineres, post sanctum pneuma crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

Die Quatember wurden auch mit Sach. 8, 19 begründet. Da der darauffolgende Sonnabend für die Ordinationen der Priester und Diakonen bestimmt war, hiefsen sie auch Weihefasten. Im bürgerlichen Verkehr bekamen diese Quatember Bedeutung als Termine für Entrichtung von Abgaben, woher auch

[1]) Zu dem Namen dies stationum vgl. auch Tertullian, de jejun. 10, de orat. 18: „statio de militari exemplo nomen accipit, nam et militia dei sumus.“

der Name Fronfasten (Fron = Herr), auch angariae, von engern = Notwerke, kommt (vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v. Engern).

Luther erklärte sich im Jahre 1527 entschieden gegen die Quatemberfasten, die die römische Kirche fälschlich aus Sach. 8, 19 rechtfertige, während doch in dieser Stelle nicht von Trauer- und Fasttagen, sondern von Freudenfesten die Rede sei.[2])

2. Von den übrigen Tagen der Woche hat noch der Sonnabend (feria septima oder sabbatum) eine Bedeutung in der Kirche erhalten. Vom 4. Jahrh. an findet sich im Morgenlande die eigentümliche Erscheinung, dafs auch der Sabbat zu einem Tage des Gemeindegottesdienstes neben dem Sonntag gemacht wird. Auch im Abendlande findet an diesem Tage Predigt statt. Die Bedeutung dieses Tages ist aber ganz unabhängig von judenchristlichen Einflüssen, ja es ist darin ausdrücklich eine Ablehnung des jüdischen Sabbat ausgesprochen.

Th. Zahn (Geschichte des Sonntags, a. a. O. S. 230 f., 326 ff.) macht besonders auf diese noch nicht genügend aufgeklärte Erscheinung aufmerksam. Eine von judenchristlichen Kreisen ausgegangene Sitte aus den Anfangszeiten der Kirche, in denen Sabbat- und Sonntagsfeier vereint gewesen seien (wie Neander, KGesch.[3] I, 1, S. 162 f., 2, S. 574 f. meint), kann es nicht sein, denn das dritte Jahrh. kennt die gottesdienstliche Auszeichnung des Sabbats nicht (Zahn a. a. O. S. 326). Die Stellen der apostolischen Konstitutionen (II, 59, V, 20 u. anderw.), in denen die gottesdienstliche Sabbatfeier neben der Sonntagsfeier empfohlen wird, sind spätere Interpolationen, bezeugen aber die Thatsache für das Ende des 4. Jahrh. Epiphanius erwähnt um 375 die sabbatlichen Gottesdienste als eine lokal beschränkte Sitte (Expos. fid. c. 24), während Sonntag, Mittwoch und Freitag allgemein als Versammlungstage von ihm genannt werden (c. 22). Die Synode von Laodicea (um 360), can. 16, bezeugt, dafs auch am Sonnabend neben anderen Schriften die Evangelien gelesen werden sollen (Bruns I, S. 75). Dieselbe Synode bestimmt in can. 49 und 51, dafs nur am Sonntag und Sabbat der Quadragesimalzeit Abendmahl und Märtyrerfeste stattfinden dürfen (a. a. O. S. 78). Die wesentliche Gleichstellung von Sabbat und Sonntag ist vom 4. Jahrh. an im Morgenland vielfach bezeugt (siehe die Stellen bei Bingham V, p. 284 f., IX, p. 51 sqq. Zacagni, eccl. monum vet. praef. LXXVIII sq.). Gregor von Nyssa nennt beide Tage Brüder, Asterius v. Amesea nennt sie Ammen der Kirche (Zahn S. 230). Diese noch unaufgeklärte Erhebung des Sonnabend neben dem Sonntag ist wahrscheinlich, wie Zahn meint, dadurch entstanden, dafs ein zunächst nur zur Einleitung des Sonntags dienender Gottesdienst am Sonnabend abend allmäh-

---

[2]) 42, 279 f. Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 259 sagt, die Wittenberger KO. 1533 habe die Quatemberfeier in die lutherische Kirche durch vierteljährliche Katechismuspredigten eingeführt (Richter 1, S. 221). Dafs eine Anlehnung stattgefunden hat, obgleich auch die Quatember nicht genannt sind, ist möglich, doch stimmen die Zeiten nicht.

lich dem ganzen Sonnabend den Charakter einer Sonntagsvorfeier gab. (Vgl. auch Binterim V, 1, 134). Im Abendland war in Bezug auf die Stellung zum Sabbat Verschiedenheit. Die mailändische Kirche fastete am Sabbat nicht, während in der römischen und spanischen (vgl. Synode zu Elvira 305, can. 26, Bruns II, S. 5) Kirche gefastet wurde. Auch Augustin bezeugt, dafs am Sonnabend gepredigt wurde, indem er in einer Predigt sagt: „Ad istum diem, id est sabbatum, maxime hi adsolent convenire, qui esuriunt verbum domini“ (serm. 128 n. 6, MSL. 38, S. 716). Daraus geht allerdings hervor, dafs es nicht ein allgemein besuchter Gottesdienst war.

Vom 11. Jahrh. an wird der Sonnabend zum besonderen, der Maria geweihten Tage erhoben, jedenfalls um den Marienkultus recht nahe an die Christusverehrung zu rücken.

Erst im 11. Jahrh. wird uns von Petrus Damiani († 1072) diese Sitte bezeugt (Opusc. XXXIII, de bono suffrag., MSL. 145, S 565 f.). Zunächst war diese Einrichtung nur für die Klöster bestimmt. Urban II. dehnte sie auf der Synode zu Clermont (1095) auf alle Gläubigen oder doch den Klerus aus (Hefele, Conc. Gesch.[2] 5, S. 232) und die Synode von Toulouse (1229, can. 25) machte allen christlichen Hausvätern und Hausmüttern zur Pflicht, am Abend jedes Sonnabends zur Ehre der heiligen Jungfrau die Kirche zu besuchen (Hefele[2] 5, S. 983). Durandus (IV, 1) begründet diese Feier nach verschiedenen Gesichtspunkten.

3. Auch den verschiedenen Tagesstunden wurde frühzeitig kultische Bedeutung zugewiesen. Es waren zuerst die dritte, sechste und neunte Stunde (9, 12 und 3 Uhr), welche im Anschlufs an Ap.-G. 2, 15. 10, 9. 3, 1 als Gebetsstunden galten, ohne dafs eine gesetzliche Vorschrift bestand. Auch die nächtlichen Gebete, wie das Morgen- und Abendgebet, werden als für den Christen geziemend erwähnt. In den Klöstern waren aber schon im 4. Jahrh. sechs oder sieben Gebetsstunden geordnet. Die Siebenzahl (nach Psalm 119, 164) wurde durch Benedikt von Nursia feststehend, und die sieben Gebetsstunden gingen auch in die Dom- und Collegiatstifte als ein Teil der vita canonica über. Chrodegang v. Metz (c. 762) stellte die Regel fest, die noch heute gilt.

Diese horae canonicae sind Matutina (Mette) oder laudes (Tagesanbruch), prima (6 Uhr), tertia (9 Uhr), sexta (12 Uhr), nona (3 Uhr nachm.), vespera (6 Uhr nachm.) und completorium (9 Uhr abends, vor dem Schlafengehen). Die dafür geordneten Gebete (Psalmen) heifsen officium. Vesper, Completorium und Matutina bilden das officium nocturnum, die anderen das o. diurnum. Zwischen dem completorium und der matutina liegt mitunter noch als achte Gebetszeit zu Mitternacht das nocturnum medianum, welches aber gewöhnlich mit der matutina verbunden wird. — Von diesen Horen hatten für die Gemeinde nur

die Mette und die Vesper Bedeutung, während die übrigen auf die Klöster beschränkt blieben.

Die Didache (c. 8) betont, dafs dreimal am Tage das Gebet des Herrn gebetet werden solle, ohne die Stunden selbst anzugeben. Das gleiche bezeugt auch Origenes (de orat. c. 12, MSG. 17, S. 512). Drei Gebetszeiten, zur dritten, sechsten und neunten Stunde, bezeugen mit Berufung auf die oben genannten Schriftstellen Tertullian (de orat. 25, de jejun. 10), Cyprian (de orat. dom. c. 34—36), Clem. Alexandr. (Strom. VII, 7, MSG. 9, S. 455—458). Das Morgen- und Abendgebet wird aufserdem besonders betont. Der 18. Kanon der Synode von Laodicea (um 360) ordnet Gemeindegottesdienste *(λειτουργίας)* früh und abends an (Bruns I, S. 75). Über die nächtlichen Gebete, die empfohlen werden, siehe Cyprian l. c. c. 29, Tert., ad ux. II, 5, Clemens Alex., Paedag. II, 9, MSG. 8, S. 493, Strom. VII, 7, l. c. 9, S. 469. Das Mönchstum beeinflufste durch das geschlossene Beisammenwohnen die Ausbildung des officium, d. h. die offizielle Ordnung der täglichen Gebetszeiten. Schon die dem Athanasius zugeschriebene und neuerdings vielfach als echt anerkannte Schrift de virginitate, c. 12. 16. 20, die jedenfalls noch aus dem 4. Jahrh. stammt, kennt sechs Gebetszeiten (MSG. 28, SS. 265. 272. 276). Chrysostomus nennt die gleiche Zahl für die Klöster (homil. 14 zu 1. Tim. 5, MSG. 62, S. 575 sq., homil. 68, 3 zu Matth., l. c. 58, S. 644 und hom. zu Ps. 119, 164, l. c. 55, S. 705). Für die Laien nennt er die Dreizahl (de S. Anna serm. 4 n. 5, MSG. 54, S. 667 sq.).

4. Für die römische Kirche sind die für den täglichen Dienst (officium) zu den verschiedenen Stunden von der Kirche vorgeschriebenen Gebete enthalten im Brevier (Breviarium). Der Name „Brevier“ zur Bezeichnung dieses Buches[3]) kam erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters auf, als man die in jedem Jahre von den Betern im Chor oder privatim zu verrichtenden Gebetsstücke in ein Volumen gesammelt hatte. Dadurch war eine bedeutende Verkürzung der zu übermäfsiger Länge angewachsenen Gebete nötig. Der Grundstock des Breviers sind die Psalmen. Dazu kommen Hymnen, Antiphonen, Responsorien, die in besonderen Büchern (Hymnarium, Antiphonarium oder Antiphonale, Responsoriale oder Responsale) zusammengestellt sind. Auch sind

[3]) Breviarium heifst im Profanlatein s. v. a. „kurzes Verzeichnis, Übersicht, Auszug aus einer Schrift.“ Bei den Kirchenvätern wird es oft in dem Sinne von „kurzer Inbegriff, epitome“ gebraucht. Im liturgischen Sprachgebrauch bedeutet Breviarium, im Gegensatz zu dem den vollständigen Text enthaltenden Plenarium, einen Auszug. Breviarium evangeliorum kommt häufig vor im Sinne eines Verzeichnisses der evangelischen Perikopen nach ihren Anfangsworten. In der Regel bezeichnet man mit Br. ein Buch oder Blatt, worin für das ganze Jahr in Kürze die Regeln für das Chorgebet und die Feier der Messe, meist unter Beifügung der Stichworte des Textes, angegeben sind (Bäumer a. a. O. S. 599).

Lektionen aus dem Alten und Neuen Testament eingefügt (Lectionarium). — Das alles zusammenfassende römische Brevier[4]) ist von denselben Päpsten, welche die römische Mefsordnung definitiv feststellten, abgeschlossen worden. Pius V. verpflichtete 1568 die ganze Kirche zur Annahme des von ihm revidierten römischen Breviers trotz des heftigen Widerstandes seitens der Universität Paris, die für das von dem Franziskaner-General Kardinal Quignonez im Jahre 1536 revidierte Brevier kämpfte. Weitere Revisionen geschahen unter Clemens VIII. (1602) und Urban VIII. (1631). Spätere Bemühungen um eine Reform hatten keinen Erfolg. Doch hat das Vatikanische Konzil 1870 einige Erleichterungen eintreten lassen.

Das Brevier hat vier Teile: 1. das Psalterium, das für die kanonischen Stunden der sieben Wochentage die Psalmen und die übrigen Stücke enthält; 2. das Proprium de tempore, die betreffenden Stücke für die Feste; 3. das Proprium de sanctis, die betreffenden Stücke für die Heiligenfeste; 4. das Commune sanctorum, das gleiche für solche Feste, die keine eigenen Gebetsformulare haben. Es folgen noch eine Reihe Anhänge.

Auch die griechische Kirche hat ein Brevier, Ὡρολόγιον genannt.

5. Luther behielt 1523 die täglichen Metten und Vespern als öffentliche Gemeindegottesdienste bei, wollte aber die Messe (Abendmahlsfeier) in der Woche nur dann begangen wissen, wenn aufser dem Sonntag das Abendmahl ausdrücklich begehrt würde.

„Die täglichen Messen sollen absein allerdinge, denn es am Wort und nicht an der Messen liegt; doch ob etliche aufser dem Sonntag begehrten das Sakrament, so halte man Messe, wie das die Andacht und Zeit giebt, denn hier kann man kein Gesetz und Ziel setzen. Das Gesänge in den Sonntagsmessen und Vesper lafs man bleiben, denn sie sind fast gut und aus der Schrift gezogen, doch mag mans mehren oder wenigern. Aber das Gesänge morgens und abends zu stellen, soll des Pfarrers und Predigers Amt sein, dafs sie auf einen jeglichen Morgen einen Psalmen, ein fein Responsorium oder Antiphon mit einer Kollekten ordnen. Des Abends auch also, nach der Lektion und Auslegung öffentlich zu lesen und zu singen.“ (Von der Ordnung des Gottesdienstes 22, S. 155 f.) Auch die Kirchenordnungen behielten die Metten und Vespern bei. Über die Gestaltung dieser Gottesdienste siehe unten.

---

[4]) Über die übrigen Breviere s. Wetzer und Welte, s. v. Brevier.

§ 19. 3. Die kirchlichen Feste und ihre Entstehung.

Martène, de antiqu. eccl. rit. t. III. — Bingham, vol. IX. — Augusti, Denkwürdigkeiten. Bd. 1—3. — Binterim, Denkwürdigkeiten. Bd. V. T. 1. — Herm. Alt, Der christl. Kultus. Bd. 2. Das Kirchenjahr. — C. Bertheau, Art.: Feste, kirchliche in PRE.^{2} 4, S. 547 ff. — Guéranger, l'année liturgique. Paris 1886. 11 Bde. — Über die *Passahstreitigkeiten* siehe besonders Schürer, Die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrh. in ZHTh. 1870, S. 182 ff., wo die gesamte Litteratur über diese Frage zu finden ist. — Über das *Weihnachtsfest* und das eng verbundene *Epiphanienfest* ist die ältere Litteratur ausführlich verzeichnet in: Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest in seinen Mitteilungen, Bd. 4, S. 241 ff. — Siehe auch Volbeding, thesaurus commentat. 1, S. 406 f. — Neuere Litteratur: Usener, Religionsgeschichtliche Unters. T. 1: Das Weihnachtsfest. 1889. — Lagarde a. a. O. — Duchesne, Origines du culte chrétien. p. 247 f. Ders., Bulletin critique. 1890. p. 41 ff. — A. Harnack, ThLZ. 1889. S. 199 ff. — Bäumer im Katholik, 1890. I, S. 1 ff.

1. Es ist nicht genau festzustellen, wann in der christlichen Kirche die Jahresfeste entstanden sind. Dafs im apostolischen Zeitalter, wie die jüdischen Feste überhaupt, so auch das Passahfest von den Aposteln (auch von Paulus) und den aus dem Judentum kommenden Gemeinden gefeiert wurde, ist gewifs (Ap.-G. 18, 21. 20, 16). Aber von christlichen Jahresfesten finden wir nichts. Um die Mitte des 2. Jahrh. wird es aber wohl schon ein christliches Passahfest gegeben haben.

Zwar wird 1. Kor. 5, 7 f. Christus als τὸ πάσχα bezeichnet, aber aus dieser Stelle auf eine schon damals bestehende christliche Osterfeier zu schliefsen (Weitzel, Passahfeier. S. 183 ff. Lechler, Ap. und Nachap. Zeitalter. 2. Aufl. S. 350. Schoeberlein, Liturg. Ausbau S. 21) ist nicht angängig. Vgl. Heinrici in Meyers Kommentar zu d. St. Es konnten sich zwar die Kleinasiaten in den Osterstreitigkeiten für das Datum ihrer Osterfeier schon auf den Ap. Johannes berufen, aber auch letzterer hat damals wohl zunächst das jüdische Passah gefeiert (siehe Schürer S. 257). Dennoch beweist die Berufung auf eine althergebrachte Sitte während der Passahstreitigkeiten um das Jahr 190, dafs wir im zweiten Jahrhundert weiter zurückgehen müssen, wenn auch Justin das christliche Passah noch nicht gekannt zu haben scheint (siehe Schürer a. a. O.).

2. In der 2. Hälfte des 2. Jahrh. finden wir zuerst die Thatsache des jährlich wiederkehrenden **christlichen Passah(Oster-)festes** durch die Passahstreitigkeiten bezeugt, die zu der genannten Zeit begannen. Die Differenz über den Termin des christlichen Passahfestes, welche zuerst im Jahre 160 zwischen Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom zur Sprache kam, ohne eine Störung des Friedens zu verursachen, erregte um das Jahr 170 einen Streit

in Laodicea. In erhöhtem Mafse entbrannte er von neuem um 190 zwischen Polykrates von Ephesus und Viktor von Rom, der die Kleinasiaten als Heterodoxe bezeichnete und die Kirchengemeinschaft mit ihnen aufhob. Die Asiaten hielten an dem 14. Nisan, dem überlieferten Datum des gesetzlichen Passahfestes, als einem auch sie bindenden fest, weshalb die Anhänger dieser Praxis in der Folge Quartodecimaner genannt wurden. Die Abendländer dagegen forderten den auf den 14. Nisan folgenden Sonntag zur Feier des christlichen Passah. Die Kleinasiaten begingen am 14. Nisan nach vorausgehendem Fasten das Abendmahl als christliches Passahmahl, während von dem lateinischen Abendland, auch von Ägypten, Palästina und Pontus, erst am darauf folgenden Sonntag, als dem Herrentag, der als Jahrestag der Auferstehung eine besondere Bedeutung erhielt, das Fasten beendet und das Abendmahl gefeiert wurde. Ob die Differenz eine blofs zeitliche oder auch eine sachliche war, darüber herrschen verschiedene Ansichten.

Zur Zeit kommen hauptsächlich zwei verschiedene Auffassungen in Betracht. Nach der einen, zuerst von Weitzel (a. a. O.), sodann von Steitz, (ThStKr. 1856, S. 721 ff. 1857, S. 772 ff. 1859, S. 716 ff. Art.: „Christliches Passah“ in PRE.[2] 11, S. 274 ff.) ausführlich begründeten Ansicht, die vielen Beifall gefunden hat, bestand der sachliche Unterschied darin, dafs die Kleinasiaten den 14. Nisan als Todestag des Herrn, als Abschlufs seines Erlösungswerkes und als Passah gefeiert hätten, während die anderen den Auferstehungstag als neutestamentliches Passah begangen hätten. Dagegen hat mit grofsem Scharfsinn Schürer (a. a. O.), dem auch A. Harnack (ThLZ. 1889, S. 212) zustimmt, nachgewiesen, dafs beide Teile nicht ein einzelnes Ereignis aus dem Leben Jesu (Abendmahlseinsetzung, Todestag, Auferstehungstag), sondern ein Fest der Erlösung im allgemeinen gefeiert haben, und zwar die Kleinasiaten am jüdischen Passahfest im zeitlichen Anschlufs an das jüdische Fest, aber zugleich im sachlichen Gegensatz zu demselben, die anderen aber im Unterschied von den Juden am darauf folgenden Sonntag als dies dominica. Wenn Schürers Ansicht zunächst als die am meisten begründete erscheint, so hat doch jedenfalls der jährlich wiederkehrende Auferstehungssonntag als christliches Fest der Erlösung die Thatsache der Auferstehung in den Vordergrund gestellt.

3. Dadurch, dafs der Auferstehungssonntag das christliche Passah wurde, bekam die vorangehende Fastenzeit für das christliche Bewufstsein mehr und mehr die Bedeutung, Gedächtniszeit der Leiden und des Todes Christi zu sein. Insbesondere mufste der Freitag, welcher schon wöchentlicher Fasttag war (S. 166), nunmehr als Freitag vor dem Auferstehungssonntag die Bedeutung des jährlichen Erinnerungstages an Christi Tod erhalten. Daher

übertrug man im Abendlande den Namen „Passah“ insbesondere auf die Zeit, in der das Gedächtnis des christlichen Passahopfers, des Leidens und Sterbens Christi, begangen wurde, d. h. auf die Tage vor dem Auferstehungstag, besonders auf den Freitag und Sonnabend, später auch auf die ganze Leidenswoche, wozu die irrtümliche Ableitung des Wortes Passah von *πάσχειν* viel beitrug. Dadurch wurde das Passahfest im Abendland ein zweiteiliges. Einerseits war es Gedenkzeit der Passion, andererseits Gedächtnistag der Auferstehung Christi.

Dem Charfreitag wird keine besondere, isolierte Passionsbedeutung beigelegt, sondern er wird mit dem Sonnabend und den übrigen Wochentagen zusammen genommen und als die *ἑορτὴ τοῦ πάσχα*, die Woche vor dem Auferstehungssonntag bezeichnet (Epiph., Haer. 70, 12. 75, 6. Const. Apost. V, 13. 18). — Die Ableitung des Namens Passah von *πάσχειν* findet sich bei Tert., adv. Jud. 10, de bapt. 19, Irenäus 4, c. 23, Greg. von Naz., serm. 42, Laktanz 4, 26, Ambrosius, de Cain et Abel 2, c. 8, Chrysostomus, hom. 5 in Tim. I. Vgl. Bynaeus, de morte Christi I, 16.

Die zwar sachlich durchaus berechtigte, aber niemals in dem Sprachgebrauch der Kirche angewendete Bezeichnung eines *πάσχα σταυρώσιμον* und eines *π. ἀναστάσιμον* ist, wie Schürer a. a. O. S. 276, schlagend nachweist, erst im 17. Jahrh. und wahrscheinlich von Vossius (de vitiis sermonis et glossematis latinobarbaris) angewendet worden. Über die Fastenzeit selbst und ihre Entwickelung zur Quadragesimalzeit wird im folgenden § 20 gehandelt werden.

4. Das Konzil von Arles (314)[1]) verlangte für die ganze Kirche die Festsetzung der Passahfeier auf denselben Tag, der bereits im Abendlande Herkommen geworden war. Das Konzil von Nicäa (325) verwarf darum endgültig die Sitte der Quartodecimaner mit entschiedener Betonung des Gegensatzes gegen die Juden. Die Feier der Quartodecimaner galt von da an als häretisch. Als Termin des Passahfestes, d. h. nunmehr des Auferstehungstages, wird der erste Sonntag nach dem 14. Nisan, d. h. dem ersten Vollmondstage nach dem Frühlingsäquinoctium festgelegt, so dafs, wenigstens nach griechischer Sitte, auch wenn der Frühlingsvollmond auf Sonnabend fällt, der unmittelbar folgende Sonntag als Ostertag zu gelten hat.

Vgl. Theodoret I, c. 10, Socrat., hist. eccl. I, 9, Sozom. I, c. 21, Euseb., Vita Constant. 3, 17 (oder 14), Epiphan., haer. 50.

Die Berechnung des Termins wurde dem in astronomischen Dingen als Autorität geltenden Alexandria übergeben, dessen Bischof im Abendlande durch Vermittelung des Bischofs von Rom den Termin jedesmal bekannt machen sollte (Cyr. Alexandr., Prolog. ann. 437, siehe Binterim 5, 1,

[1]) Bruns II, S. 107.

p. 235). Mit diesen Bekanntmachungen verbanden die Bischöfe von Alexandria theologische Ansprachen (Ursprung der sogenannten Osterprogramme). Indessen kamen auch nach dem Nicänischen Konzil noch mannigfache Abweichungen vor. Alexandria setzte das Äquinoctium auf den 21. März, Rom auf den 18. März, auch wich die Berechnung der Mondcyklen ab. Rom wollte, wenn der Vollmond auf Sonnabend fiel, das Osterfest erst acht Tage später feiern. Die Synode von Sardica (343) versuchte eine Einigung für die nächsten 50 Jahre, die aber auch nicht zum Ziele führte, so dafs im Jahre 387, wie Ambrosius (epist. 23, 12, MSL. 16, S. 1050) bezeugt, das Osterfest in der Kirche an drei verschiedenen Terminen gefeiert wurde (Rom: 21. März, Alexandrien: 25. April, andere: 18. April). Die alexandrinischen Bischöfe klagten in ihren Osterbriefen über die grofse Verwirrung. Leo I. (ep. 121 [al. 94], MSL. 54, S. 1055 f.) gab der Berechnung der Alexandriner den Vorzug. Viktorius Aquitanus suchte um dieselbe Zeit in seinem Osterkanon eine Ausgleichung, indem er den 19jährigen Mondcyklus zu Grunde legte, aber erst durch die Berechnung des Dionysius Exiguus (um 535), die von Rom aus im Abendland allgemeine Anerkennung fand, kam Ordnung in die Kirche, wenn auch zwischen Britannien und der römischen Kirche betreffs des Zeitpunkts der Feier bis zum Beginn des 9. Jahrh. nicht Übereinstimmung herrschte (siehe Bingham IX, S. 103). Diese Differenzen, die übrigens astronomischer, nicht theologischer Art waren (vgl. Haddan and Stubbs, Councils and Ecclesiast. Docum. of Gr. Brit. and Ireland. Oxford 1869. I, S. 152, Apend. D. und Warren, The liturgie and ritual of celtic church. Oxford 1881. S. 64) kamen auf einer Synode zu Bangor im 7. Jahrh. zur Sprache (Beda, H. E. II, 2). Über die abweichenden Berechnungen des Osterfestes im Abendlande vgl. Caspari, Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum. Christiania 1883. S. 48 f.

Der deutsche Name Ostern (ahd. ôstarâ, ôstrâ, mhd. ôster, gewöhnlich im Plural ôsteren) wird von Beda (de rat. temp. c. 15, MSL. 90, S. 357) also erklärt: „Eostermonaht, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum (der Angelsachsen), quae Eostre vocabatur, et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit, a cujus nomine nunc paschale tempus cognominant.“ Diese Göttin Eostre (richtiger Eastre) der deutschen Angelsachsen ist auf deutschen Boden die Göttin Ostarâ, „die Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes, eine freudige heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte . . ., ein höheres Wesen des Heidentums, dessen Dienst so feste Wurzel geschlagen hatte, dafs die Bekehrer den Namen duldeten und auf eins der höchsten christlichen Jahresfeste anwandten“ (Jak. Grimm, Deutsche Mythologie[2] 1, S. 268. Wetzer u. Welte, s. v. Ostern. Vgl. auch Hefele, Beiträge zur Kirchen- u. Kunstgesch. u. s. w. 2, S. 285). Von anderer Seite wird allerdings behauptet, dafs Eostre vielleicht eine Erfindung Bedas sei (Weinhold, Monatsnamen, S. 52), und dafs nur auf diese fragliche Eostre sich die gemutmafste deutsche Frühlingsgöttin Ostara stütze (Grimms Wörter-

buch, s. v. Ostern). Dann wäre anzunehmen, dafs das zu Grunde liegende altgermanische austrô von aust (ost) abgeleitet ist, „so dafs der Begriff der Morgenröte des aufsteigenden Tageslichtes zunächst auf die Zeit des Wiedererwachens der Natur, des Frühlings, sodann auf das zu der Zeit gefeierte christliche Auferstehungsfest übertragen worden ist" (a. a. O.). Das stimmte mit der Erklärung, die das dem Honorius von Autun zugeschriebene Sakramentarium (c. 42, MSL. 172, S. 769) giebt: „Osterum dicitur ab oriente, quia sicut ibi sol surgit, in occasu quasi moritur: ita hic sol justitiae, qui est Christus, qui in morte occasum subiit, hic resurrexit." — Schon in den frühesten althochdeutschen Sprachdenkmälern trägt übrigens das Passahfest den Namen ôstarâ (Grimm, d. Mythol. II, S. 267).

5. Wenn anfänglich die gesamte Zeit von Ostern bis Pfingsten als die Pentekoste bezeichnet wurde (s. § 20), so erhielt von selbst durch die Fixierung des Auferstehungssonntags der 50. Tag, an dem die Ausgiefsung des heiligen Geistes (Act. 2, 1) geschehen war, selbständige Bedeutung als **Pfingstfest.** Wir finden dasselbe vom 3. Jahrh. an bestimmt bezeugt.

Wenn wir von einer zu unbestimmten Stelle bei Epiphanius (haer. 75) absehen, ist bei Origenes jedenfalls das Pfingstfest als κυριακή bezeichnet (adv. Cels. l. 8, 23, p. 392, MSG. 11, S. 1549 ff.). Im. 43. can. der Synode zu Elvira 305 wird die Feier desselben allgemein verordnet (Bruns II, S. 7). Augustin hat es als bestimmt eingeführtes Fest (c. Faust. l. 32, c. 12, MSL. 42, S. 503). Nach den Const. apost. 5, 20 wirkte die Feier des Pfingsttages auch dahin, dafs die folgende Woche als Festwoche galt.

6. Innerhalb der Pentekostalzeit zwischen Ostern und Pfingsten hob sich aber im 4. Jahrh. das **Himmelfahrtsfest** heraus als der vierzigste Tag nach Ostern und der zehnte Tag vor Pfingsten.

Origenes erwähnt bei der Aufzählung der christlichen Feiertage das Fest der Himmelfahrt nicht (a. a. O.). Dagegen kennen es die Const. Apost. (V, 19, VIII, 33), Chrysostomus (Homil. 35 und anderwärts) und Augustin (Ep. 54 ad Januar., MSL. 33, S. 200) als ein lange eingebürgertes. Sokrates (hist. eccl. 7, 26) berichtet vom Jahre 390, dafs das Volk das Himmelfahrtsfest in einer Vorstadt Konstantinopels aus alter Gewohnheit (ἐξ ἔθους) feiere.

7. Das **Weihnachtsfest** ist weit späteren Ursprungs als Ostern und Pfingsten. Die geschichtliche Entwickelung dieses Festes steht zugleich in enger Beziehung zu dem **Epiphanienfest** am 6. Januar, so dafs beide mit einander zur Besprechung kommen müssen.

Die alte Kirche hat den Versuchen, für die Geburt des Erlösers einen Festtag anzusetzen, widerstrebt. Die ersten Spuren, die Geburt und die Taufe Christi als Anfänge des Erlösers zu feiern, finden sich bei Gnostikern (Basilidianer) und führen auf das

Epiphanienfest am 6. Jan. Es vereinigte sich bei den Gnostikern das Gedächtnis der Taufe Christi leicht mit dem der Geburt Christi, weil sich ihnen in der Taufe die Herabkunft Gottes auf Erden vollzog. Gerade die gnostische Herkunft solcher Festfeier machte die Kirche gewifs zunächst der gleichen Feier abgeneigt.

Clemens Alexandrinus (Strom. 1, 21, MSG. 8, S. 885 f.) tadelt solche vorwitzige Leute, welche den Tag der Geburt (oder wie Lagarde S. 265 meint, der Zeugung) Christi, und zwar auf den 25. Pachon (20. Mai) des 28. Jahres des Augustus (3 vor unserer Zeitrechnung) berechneten, bestimmt aber doch selbst sodann den 18. Nov. desselben Jahres als Geburtstag des Herrn. In der pseudocyprianischen, im Jahre 243 geschriebenen Schrift „de pascha computus“ (siehe A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litt. I, 2, S. 720) wird der 28. März als Tag der Geburt künstlich ausgerechnet, und in den Clementinen (hom. 2, 23, p. 28, 7. Lag.) scheint die Frühlingsnachtgleiche als Geburtstag bestimmt zu sein (Usener S. 5ff.). Origenes spricht sich entschieden gegen die Feier des Geburtstages Jesu aus, da in der Schrift nur die Gottlosen, Pharao (1. Mos. 40, 20) und Herodes (Matth. 14, 6) einen solchen als Freudenfest feierten (hom. in Levit. VIII, MSG. 12, S. 495, comm. in ev. Matth. l. c. 13, S. 893 sqq.), und Arnobius (adv. gent. 7, 32, MSL. 5, S. 1264) spottet im Jahre 296 über die heidnischen Geburtsfeste der Götter in Worten, die bei dem Bestehen eines Geburtsfestes Christi zu jener Zeit nicht möglich gewesen wären. Clemens Alexandrinus (Strom. 1, 21, MSG. 8, S. 858) bezeugt die Feier des 6. oder auch 10. Januars als des Tages der Taufe Christi bei den Basilidianern.

8. Thatsächlich finden wir in der Kirche am Ende des 3. und am Anfang des 4. Jahrhunderts bereits die Feier des 6. Jan., und zwar zunächst im Orient, Ägypten, Syrien, dann auch in Gallien und Spanien, während sich für Rom und Afrika zunächst keine Spuren nachweisen lassen. Der Tag galt als Tauf- und Geburtsfest Christi zugleich und wurde als Jahresanfang in der orientalischen Kirche gefeiert. Wie es geschah, dafs beides in der Kirche sich auf den 6. Januar vereinte, ist eine unaufgeklärte Frage.

Der Name *τὰ ἐπιφάνια* (*ἐπιφάνεια*) oder *ἡ ἐπιφάνεια* bezeichnet das Offenbarwerden, das Erscheinen der Herrlichkeit Christi.

Ein aus dem Anfang des 4. Jahrh. stammender Papyrusstreifen, der in Ägypten aufgefunden wurde, enthält Antiphonien- und Responsorientexte, welche ein Sängerchor vortrug. Sie enthalten Beziehungen auf die Geburt Christi, den Stern der Magier und die Taufe Christi (Bäumer S. 6).

Das erste sichere Zeugnis für die bereits bestehende kirchliche Feier am 6. Januar findet sich in der Passion des heiligen Philippus, Bischofs von Heraklea († 304), die von einem Zeitgenossen stammt (Ruinart, Acta mart. p. 440). Für Syrien bezeugen in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. Hymnen des Ephraim Syrus die Doppelfeier des 6. Jan. als Geburts- und Tauftag.

Die Peregrinatio Silviae, der Bericht einer vornehmen Frau über eine Reise durch Ägypten und das heilige Land (ed. Gammurini in Bibl. dell' Acad. Stor-Giurid. IV, 59 ff., vgl. Usener S. 201. Cabrol, Les églises de Jerus. Paris 1895. S. 71 ff.), gedenkt der nächtlichen Epiphanienfeier, die an der Geburtsstätte des Herrn begann und acht Tage lang in Bethlehem selbst und zugleich in den verschiedenen Kirchen Jerusalems gefeiert wurde. Epiphanius, Bischof von Constantia (Salamis) in Cypern (Ende des 4. Jahrh.), kennt dagegen den 6. Januar, den er ἐπιφάνια nennt, nur als Geburtsfest Christi, während er die Taufe Christi auf den sechzigsten Tag vor Epiphanien verlegt (haer. 51, 16, p. 471, 22, p. 482. 484 f., 24, p. 488, 27, p. 493, 29, p. 494, MSG. 41, p. 919 ff.). Dagegen verbindet er mit dem Geburtsfest am 6. Jan. auch die Erinnerung an die Erscheinung der Magier am 3. Geburtstag Christi (haer. 51, 22, p. 485) und die Hochzeit zu Kana am 30. Geburtstag Christi (51, 16, p. 472, 29, p. 495).

Im Abendland finden wir das Epiphanienfest für Gallien im Jahre 361 bezeugt, als der spätere Kaiser Julian bei einem Kirchgang am gedachten Fest sich äufserlich als Christ zeigte, um die Galiläer für sich zu gewinnen (Ammian. Marc. 21, 2, 5). In Spanien erwähnt die Synode von Saragossa (380) den Tag als ein Fest (Bruns II, S. 13). Basilius der Grofse legte dem Feste den Namen θεοφάνια bei (MSG. 31, S. 1457 ff.). Dieser Name wurde wohl auch auf Weihnachten und sogar im Unterschied von ἐπιφάνια zu übertragen gesucht. Doch bürgerte sich diese Bezeichnung für Weihnachten nicht ein. Versuche zur Erklärung der Thatsache, dafs das Tauffest Christi in der Kirche mit dem Geburtsfest verbunden wurde, siehe bei Usener und A. Harnack.

9. Der 25. Dezember als Tag der Geburt Christi wurde im Abendland schon im 3. Jahrh. berechnet, ohne dafs man dabei an die festliche Feier dachte.

Als erster Zeuge ist im Jahre 221 Sextus Julius Africanus zu nennen in seiner Chronographie (siehe Lagarde S. 316 f.) Nach der Darlegung des Jesuiten Florian Riefs („Das Geburtsjahr Christi" in den Erg.-Bl. der Stimmen aus Maria Laach 1880, 11. 12) und nach Lagarde a. a. O. ist auch Hippolytus nach der Inschrift seiner Statue (siehe A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur I, 2, S. 605) ein indirekter Zeuge für dieses Datum. Dies scheint bestätigt zu werden durch eine Stelle aus dem 4. Buch des Danielkommentars des Hippolytus von Rom, das Georgiades auf der Insel Chalki entdeckte und in der Ztschr. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1885/86 veröffentlichte, wo die Geburt auf Mittwoch den 25. Dezbr. des Jahres 4 vor unserer Zeitrechnung, und der Tod auf den 25. März des Jahres 29 gesetzt ist (ThLZ. 1891, 37). Für die Echtheit des Textes tritt Lagarde ein. Gegen die Echtheit Bratke in Zeitschr. für wissensch. Th. 1892, S. 129 ff.

Warum der 25. Dezember als Datum der Geburt angenommen wird, ist nicht völlig klargestellt. Die Ansicht, dafs die römischen Saturnalien, für welches Fest man den Gläubigen einen Ersatz bieten wollte, den Zeitpunkt bestimmt haben, ist nicht haltbar, auch abgesehen davon, dafs diese

Festtage zwischen dem 17. und 23. Dezember lagen. Ebenso willkürlich, aufserdem jedes historischen Anhalts entbehrend, ist die Ansicht, dafs das jüdische Laubhüttenfest (Lightfoot) oder das jüdische Fest der Tempelweihe am 25. Kislev (Val. Weigel, Kirchenpostille I, 41. Oldermann, de festo Encainiorum judaico origine festi nat. Chr. 1715. Paulus Cassel, PRE.[1] 17, S. 588ff.) die Wahl des Datums bestimmt habe, da der 25. Kislev nicht gleich dem 25. Dezember ist. Auch die Wahl des Tages als „dies invicti solis", an welchem die Sonne allmählich zunahm (Hase, KG. 1, S. 608 f. Wagenmann in PRE.[2] 16, S. 692 ff. u. and.) ist nicht begründet, wenn auch später nach Einführung des Weihnachtsfestes vielfach diese Symbolik des Tages herbeigezogen wurde (Pseudo-Ambrosius, Serm. 6 in App., Pseudo-Chrysostomus, Serm. de nat. S. Joh., Augustin, Ephr. Syrus in natal. Dom. serm. 4, p. 415, t. II, Syr. u. and.). Bei allen diesen Auffassungen hat es verwirrend gewirkt, dafs man sofort die Bestimmung des Datums als durch die Rücksicht auf die Festfeier beeinflufst ansah und deswegen glaubte, sogleich die Feier gerade dieses Datums erklären zu müssen. Es ist aber zu beachten, dafs die Festfeier überhaupt erst in Frage kam, als schon längst das Datum des 25. Dezember als Geburtstag bestimmt war. Duchesne (Orig. du culte chr. S. 250ff.) glaubt, dafs sowohl der 25. Dezbr. als auch im Orient der 6. Januar als Erinnerungstag der Geburt Christi durch eine Berechnung entstanden ist, welche den Todestag Christi am 25. März (schon Tert., adv. Jud. c. 8, Hippolytus, Acta Pilati) oder im Orient am 6. April (Sozomenos, H. E. VII, 18) bestimmte, auf denselben Tag aber sowohl die Erschaffung der Welt, wie die Menschwerdung Jesu, d. h. die Empfängnis Christi durch Maria, legte und infolgedessen neun Monate später am 25. Dezember resp. 6. Januar die Geburt Christi fand. Ähnlich schon vorher Piper (Evangelischer Kalender 1856, S. 46 f.), der entwickelt, dafs das Äquinoctium, welches man zugleich als Anfang der Weltschöpfung ansah, teils auf den 25. März (ältere Annahme), teils seit dem 3. Jahrh. (besonders in Alexandrien) auf den 21. März gelegt wurde. Infolgedessen habe man auch auf den 25. März als den ersten Schöpfungstag, oder (wo man vom 21. März an die Schöpfung zählt) den 4. Schöpfungstag (Erschaffung der Sonne) die Empfängnis Christi und demnach auf den 25. Dezember die Geburt Christi gesetzt. Chrysostomus berechnet den 25. Dezember derart, dafs er ausgeht von der Verkündigung an Zacharias, der am Jom Kippur (Ende September) im Tempel war. Im sechsten Monat der Schwangerschaft der Elisabeth empfing Maria. Demnach fällt die Geburt Jesu auf Ende Dezember.

Die Einführung des Weihnachtsfestes am 25. Dezember wird von der Tradition dem Papst Julius I. (337—352) zugeschrieben,

der aus römischen Akten den 25. Dezember als Geburtstag, den 6. Januar als Tauftag gefunden haben soll. Usener, dem Lagarde und A. Harnack zustimmen, glaubt nachweisen zu können, dafs Papst Liberius 354 zuerst das Weihnachtsfest in Rom, und zwar bei der Weihung der Kirche S. Maria Maggiore, gefeiert habe, während Duchesne schon 336 die Feier in Rom bezeugt findet, ohne damit den Anfangstermin, der innerhalb der vorausgehenden 90 Jahre liegen könne, bestimmen zu wollen.

Sowohl Usener als Duchesne begründen ihre Ansicht aus der chronologischen Sammlung des Filocalus, die in ihrer jetzigen Gestalt aus dem Jahre 354 stammt (Mommsen in den Abhandl. der sächs. Ges. d. Wissenschaften I [1850], S. 631) und in der die nach dem Kirchenjahr geordnete Liste der kirchlichen Gedenktage mit den Worten beginnt: VIII kl. janu. natus Christus in Betleem Judaeae. Usener, und schon vor ihm der Däne W. Rothe (de pericoparum quae hodie in ecclesia Danorum usurpantur origine 1839, p. 20, vgl. ThLZ. 1889, S. 492) suchen nachzuweisen, dafs Papst Liberius noch 353 nicht am 25. Dezember, sondern am 6. Januar als dem Geburtsfeste Christi eine von Ambrosius (de virginit. III, 1, MSL. 16, S. 220) berichtete Rede bei einer Nonnenweihe gehalten habe. Auf den 6. Januar schliefst Usener, weil in der Rede eine Erinnerung an die Hochzeit zu Kana und an die Speisung der 5000 enthalten ist, welche evangelischen Ereignisse stets Beziehung zum Epiphanienfeste hatten. Dazu kommt die alte kirchliche Sitte, die durch Gelasius I. (492—496) als Gesetz wieder eingeschärft wurde, dafs die Bischöfe nur an bestimmten Tagen, nämlich Epiphanias, Ostern und an den Apostelfesten, Jungfrauen konsekrieren oder ihnen den Schleier reichen durften (Thiel, Epist. Rom. Pontif. I, 369. Ambros., Exhort. Virginit. VII, 42, MSL. 16, S. 348, de lapsu virg. consecr. V, 19, l. c. S. 372. Martène II, c. 4 n. 5. Mon. Germ. Script. IV, S. 777, wo von der am 6. Januar 1007 vorgenommenen Jungfrauenweihe durch Willegis und Bernward die Rede ist, vgl. Bäumer a. a. O. S. 18 f.). So würde also nach dem Zeugnis des Filocalus im Jahre 354 zum erstenmale der 25. Dezbr. als Geburtsfest Christi gefeiert worden sein. Lagarde (S. 311) und A. Harnack sehen den Beweis als unwiderlegbar erbracht an. Vgl. auch Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 270 f. Dagegen weist Duchesne (Bulletin critique), dem auch Funk (Die apostol. Konstitut. 1891, S. 85) zustimmt, scharfsinnig nach, dafs der Filocalus, abgesehen von einigen späteren Zusätzen, bereits 336 geschrieben sei, dafs demnach damals schon das Weihnachtsfest (wie lange, ist ungewifs) in Rom gefeiert worden sei. Zugleich behauptet Duchesne, dafs der 6. Januar in Rom zu jener Zeit überhaupt nicht gefeiert worden sei. Thatsächlich haben wir auch dafür keinerlei bestimmtes Zeugnis. Filocalus kennt in seinem römischen Festverzeichnis kein Epiphanienfest. Jedenfalls bedarf die Frage nach Entstehung des Weihnachtsfestes noch immer der Klärung, wenn auch feststeht, dafs die Feier in Rom im 4. Jahrhundert entstanden ist.

Von Rom aus hat sich das Weihnachtsfest nach dem Osten nur allmählich verbreitet. Gregor von Nazianz führte es 379

zuerst in Konstantinopel ein. Im Jahre 382 feierte es Gregor von Nyssa zuerst in Kappadocien neben dem Epiphanienfest. Auch von dem zu gleicher Zeit als Bischof von Ikonium lebenden Amphilochios haben wir eine Weihnachtspredigt. In Antiochien war das Fest seit 380 bekannt, wurde aber daselbst von Chrysostomus erst 388 mit grofser Feierlichkeit begangen. In Ägypten ist erst nach dem Konzil zu Ephesus (431) im Jahre 432 die erste Weihnachtspredigt vom Bischof Paulus von Emesa in der Hauptkirche von Alexandrien gehalten worden. Am längsten verschlofs sich der Weihnachtsfeier wunderbarerweise Palästina selbst. Man feierte auch dort zwar in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. den 25. Dezember, aber als Gedächtnistag der Familienangehörigen Christi, Davids, des Stammvaters, und Jakobus, des Bruders Christi und ersten Bischofs von Jerusalem. Frühestens hat Juvenalis, Bischof von Jerusalem (425—458), und zwar wohl nach dem Konzil von Chalcedon (451), die Feier des Weihnachtsfestes in Jerusalem eingeführt. Wahrscheinlicher aber ist es, dafs die Feier dieses Festes in Palästina erst im 6. Jahrh. erfolgte, und dafs Jerusalem sich erst im 7. Jahrh. anschlofs. Nur die Armenier liefsen sich bis heute nicht von der alten Sitte abbringen, den Geburts- und Tauftag Christi am Epiphanienfeste zu begehen.

Chrysostomus bezeugt ausdrücklich, dafs das Fest von Rom aus in den Orient gekommen ist: „Lafs dir nur sagen und überzeuge dich, dafs wir von denen, die genau darüber unterrichtet sind und in jener Stadt (Rom) wohnen, den Festtag überkommen haben“ (Hom. in diem natal. MSL. 49, S. 353). Einzeluntersuchungen über die allmählichen Fortschritte der Feier im Orient sind eingehend von Usener angestellt worden. Über die Feier in Konstantinopel durch Gregor von Nazianz, der sich selbst den Chorführer und Urheber des Festes nennt, s. MSG. 36, S. 327. 349, Usener S. 253 ff. — In Kappadocien: MSG. 46, S. 580. 701, Usener S. 245 ff. 251 f. — In Antiochien: MSG. 49, S. 351, Usener S. 215 ff. Duchesne glaubt die erste Weihnachtspredigt daselbst auf 375 ansetzen zu können (Orig. d. culte chr. S. 248). — In Ägypten: Usener S. 321. Cassianus, der Zeitgenosse Augustins, berichtet noch aus seiner Zeit, dafs alle Provinzen Ägyptens unter dem Namen Epiphanias sowohl den Geburtstag als die Taufe Christi feierten, während im Occident schon beides geschiedene Feiern seien (collat. X cap. 2. Bingham IX, p. 68). — In Palästina: Usener S. 322 f. Eine lateinische Weihnachtspredigt aus dem 2. Jahrzehnt des 5. Jahrh. bezeugt, dafs es nur noch eine Landschaft gebe, in der Geburt und Taufe zugleich am 6. Jan. gefeiert werden, nämlich Palästina. Auch Hieronymus (in Ezech. 1, 3, MSL. 25, S. 18) bekämpft die jerusalemische Sitte, Epiphaniasfest als Tag der Menschwerdung zu feiern. Basilius von Seleucia (MSG. 85, S. 469, Usener S. 323) zeugt dafür, dafs durch Juvenalis das Fest im 4. Jahrh. eingeführt

sei. Dagegen steht allerdings das Zeugnis des Cosmas Indicopleustes (um 550), der ausdrücklich versichert, daſs zu seiner Zeit das Geburtsfest und die Taufe des Herrn zugleich am Epiphanientag gefeiert worden sei, während am 25. Dezbr. nur ein Gedenktag der Familie Christi (Davids und des Jakobus, des Bruders Jesu) begangen werde (MSG. 88, S. 196). Ob das von Juvenalis und Basilius von Seleucia als Geburtstag eingeführte Fest dieser von Cosmas zuletzt genannte Familientag Christi ist, wie A. Harnack, ThLZ. 1889, S. 201 für möglich hält, oder ob des Cosmas Zeugnis nur auf eine unsichere Quelle früherer Zeit sich gründet, wie Usener S. 331 meint, ist nicht sicher zu entscheiden. Vom Jahre 634 haben wir eine Predigt auf die Geburt Christi von Sophronius (MSG. 87, 3, S. 3201 ff., der griechische Text ediert von Usener im Rhein. Mus. 1886), die am Weihnachtsfeste in Jerusalem gehalten ist (Usener S. 332), obgleich auch dies nach Harnack nicht durchaus feststeht. Spätestens im 7. Jahrh. ist Jerusalem der Festsitte beigetreten. Nilles, Kalend. manuale utriusque eccl. t. II, p. 635 et t. I, p. 373. Pitra, Anal. sacra. IV, 337. — Für Armenien: Assemani, Kalend. eccl. univ. t. VI, p. 21. Usener S. 337.

10. Das **Epiphanienfest** verlor durch das Weihnachtsfest mehr und mehr seine Bedeutung als Tauffest Christi. Rom und Afrika, die lange das Epiphanienfest abgelehnt hatten, nahmen es neben dem Weihnachtsfest auf und stellten es in Beziehung zu der Erzählung von den Magiern des Morgenlandes (Matth. 2, 1 ff.) als den Erstlingen aus den Heiden, denen die Herrlichkeit des Herrn erschienen ist. Daher die Namen festum Magorum, festum stellae. Es erhielt auch den Namen Dreikönigsfest (f. trium Regum), weil in der Legende durch Deutung verschiedener Schriftstellen aus den Magiern drei Könige gemacht wurden. An demselben Tage wurde auch, weil Christus in den Wundern seine Herrlichkeit erscheinen liefs, die Erinnerung an das erste Wunder auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1—11) gefeiert, weshalb er dies natalis virtutum Domini hiefs oder Bethphania = Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn im Haus (בֵּית). Später wurde wohl auch das Wunder der Speisung der 5000 gefeiert und der Tag daher Phagiphania (von φαγεῖν) genannt.

Schon Augustin betont die Beziehung zu dem Kommen der Erstlinge aus der Heidenwelt in seinen Epiphaniaspredigten (MSL. 38, S. 1028 ff.). Nach Ps. 72, 10. 68, 30 wurden aus den Magiern Könige gemacht, und die drei Gaben (Gold, Weihrauch und Myrrhen) wurden auf drei Personen, zugleich Vertreter der drei Weltteile, gedeutet. Daher bekam der Tag den Namen Dreikönigstag. Seit Beda tragen die Könige die Namen Kaspar (גַּזְבַּר nach Esr. 1, 8 = Schatzmeister), Melchior (מֶלֶךְ אוֹר = König des Lichts), Balthasar (בַּלְטַאשַׁצַּר). Die früher ihnen beigelegten Namen s. bei Otte-Wernicke I, S. 579.

Über die verschiedene Bedeutung des 6. Januar siehe Polemius Silvius (448): „VIII Id. Jan. Epiphania, quo die interpositis temporibus

stella magis dominum natum nuntiabat, et aqua vinum facta, vel in amne Jordanis salvator baptizatus est (MSL. 13, S. 676). Coelius Sedulius (erste Hälfte des 5. Jahrh.) in dem Hymnus „Herodes hostis impie“ (Daniel, cod. hymn. 1, S. 145). Isid. Hispal, de eccl. off. 1, 27 (MSL. 83, S. 762 f.). Druthmar (2. Hälfte des 9. Jahrh.), Expos. in Matth. (MSL. 106, S. 1286). — In Deutschland hiefs der Tag im Mittelalter der Dreizehnte, der Brechtag oder auch (noch im 16. Jahrh.) der Obersttag. Letzterer Name rührt wohl von den drei Königen, als den vornehmen Personen, her.

11. In enger Beziehung zu dem Weihnachtsfest stehen betreffs ihrer Datierung auch die Feste: Mariä Verkündigung (25. März), Mariä Reinigung (2. Februar) und das Geburtsfest Johannes des Täufers (24. Juni), sowie der 1. Januar als Fest der Beschneidung Jesu.

Mariä Verkündigung (Annunciatio Angeli ad B. Mariam oder Annunc. Domini, erst später Annunc. Mariae) geht neun Monate dem Weihnachtsfeste voraus, wobei fraglich bleiben mag, ob der 25. März zuerst als Todestag und Tag der Empfängnis Jesu berechnet und danach der Termin des Weihnachtsfestes bestimmt worden ist (siehe oben S. 179), oder ob das Umgekehrte der Fall ist. Jedenfalls ist das Fest Mariä Verkündigung später in Übung gekommen als Weihnachten. Sicher ist es erst seit der 2. Hälfte des 7. Jahrh. bezeugt.

Die Behauptung, dafs das Fest schon zu des Athanasius Zeiten in Übung war (Hospinian, de festis, p. 69, auch Augusti III, S. 67) ist nicht zu halten, da die unter dem Namen des A. auf uns gekommene Predigt jedenfalls erst aus der Zeit nach den monotheletischen Streitigkeiten, also aus dem 7. Jahrh. stammt, wie auch römische Theologen anerkennen. Die Synode von Toledo 656 erwähnt das Fest, und zwar als sanctae virginis festum, das aber, um nicht in die Quadragesimalzeit oder Osterzeit zu fallen, auf den achten Tag vor Weihnachten (18. Dezember) gelegt war (Bruns I, S. 298). Das Concilium Trullanum 692, can. 52, bezeugt es als ἁγία τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἡμέρα und als in die Quadragesima, also am 25. März, fallendes Fest (Bruns I, S. 53). Etwas früher haben wir eine Homilie des Erzbischofs Sophronius von Jerusalem über das Mysterium der Verkündigung (MSG. 87, S. 3217). Weiter reichen die Zeugnisse nicht zurück. Im 11. Jahrh. entstand ein Streit unter den gallikanischen Bischöfen, ob man mit den Spaniern das Fest am 18. Dezember oder mit den Römern am 25. März feiern sollte, wobei die letztere Meinung den Sieg davon trug (Hefele² 4, S. 659). Die mailändische Kirche hielt es auch im Dezember, und zwar am Sonntag vor Weihnachten (IV. Advent), weil sie kein Fest in der Fastenzeit annahm (Binterim V, 1, S. 354).

Der 2. Februar, der 40. Tag nach Weihnachten, wurde als **Mariä Reinigung**, festum purificationis B. Mariae (auf Grund von Luk. 2, 22—38, vgl. mit Levit. 12, 2 ff.) gefeiert. Bei den

Griechen trägt es den Namen ὑπαπαντή, ὑπαντή, ὑπάντησις (sc. τοῦ κυρίου). So lange das Epiphanienfest zugleich als Geburtstag gefeiert wurde, wurde das Fest am 14. Februar, z. B. in Jerusalem, begangen. Der Name Mariä Lichtmefs oder Kerzenweihe (luminaria, candelaria) führt allerdings zurück auf heidnischen Ursprung, der christlich umgedeutet wurde.

Usener a. a. O. S. 302 ff., hat die Entwickelung dieses Festes eingehend untersucht. Das Abendland hat bis zum 5. Jahrh. das Fest der Darbringung nicht begangen. Und doch ist die Feier des 2. Februar älter. Im alten Rom wurde die erste Hälfte des Sühnungsmonats (februarius), welche mit den Iden (13. Febr.) abschlofs, seit Alters her als unglücklich (dies nefasti) betrachtet. Die heidnischen Bräuche, welche zur Entsühnung angewendet wurden, wurden zu christlichen Bräuchen gewandelt. Durch zwei Männer des 12. Jahrh., Joh. Belethus (MSL. 202, S. 86) und Papst Innocentius III. (Sermo de Sanct. 12, MSL. 217, S. 510) ist ausdrücklich bezeugt, dafs das heidnische Vorbild der Lichtmesse ein städtischer Sühngang war, welcher amburbale genannt wurde und auch diesen Namen auf die kirchliche Feier übertrug. Nach einer allerdings späteren Nachricht ist es möglich, dafs Papst Liberius die christliche Kerzenweihe eingeführt hat. Bei dieser heidnischen Feier hatten die Fackeln eine wichtige Bedeutung. Die Kerzenweihe des Lichtmefsfestes ist aus dieser heidnischen Feier entstanden und hatte, wie die altrömische Benediktionsformel der Kerzen (in Vetus missale Rom. Lateranense, ed. de Azevedo p. 181 f., abgedruckt auch bei Usener S. 311 Anm. 27) zeigt, die Bedeutung, den bösen Feind zu vertreiben, wobei alle möglichen einzelnen Orte, auf die sich dies erstrecken solle, genannt wurden. Die Kraft der geweihten und vom Hausvater aufbewahrten Kerze zur Abwehr der bösen Geister dauert fort und giebt sich in verschiedenen abergläubischen Gebräuchen kund. Solche Kerzenweihe gegen Zahnweh, Viehkrankheit und besonders Halskrankheit wurde auch auf den 3. Februar, den Tag des heiligen Blasius, ausgedehnt. Der Priester beschwört die Krankheit durch zwei kreuzweis an den Hals gehaltene geweihte Kerzen. In Süddeutschland läfst sich noch heute das katholische Volk am 3. Februar „bläseln".

Mit dieser Kerzenweihe wurde später, wahrscheinlich nach 431, die Erinnerung an die purificatio Mariae verbunden, und so die morgenländische ὑπαντή auf den 2. Februar ins Abendland übertragen, während das Morgenland wiederum die Kerzenweihe mit seinem Marienfest verband. Dafs das Fest in Jerusalem am 14. Februar schon Ende des 4. Jahrh. gefeiert wurde, bezeugt Peregr. Silviae p. 84.

Das **Johannesfest** als Fest der Geburt Johannes des Täufers, das einzige Geburtsfest, das neben Jesu und der Maria Geburtstag in der Kirche gefeiert wurde, ist auf den 24. Juni, genau ein Halbjahr vor der Geburt Jesu, gelegt, indem der 24. Juni dem 25. Dezember nach römischer Zählung entspricht, weil beide VIII kal., jener des Juli, dieser des Januar sind. Es ist im Anfang des 5. Jahrh. als bestehendes Fest bezeugt. Doch

fand in Gallien und anderwärts die Feier anfangs in der Zeit nach Epiphanias statt.

In der armenischen nestorianischen Kirche wurde das Fest des Vorläufers Jesu nach Epiphanias gefeiert (Nilles, Kalend. manuale II, 564 sqq.). Das Kalendarium des Bischofs Perpetuus von Tours (460—490) verlegt den Geburtstag Johannis ebenfalls nach Epiphanias. Dieses Fest wurde in der gallikanischen Kirche durch das Fest der Enthauptung des Johannes am 29. August verdrängt, welches Rom erst später annahm (Duchesne, orig. d. cult. chr. p. 259). Dagegen wurde im Occident mit Beziehung auf Luk. 1, 36 gerade sechs Monate vor dem Weihnachtsfest der Geburtstag Johannis des Täufers angesetzt. Augustins Predigten bezeugen zuerst das Dasein des Festes (MSL. 38, S. 1301 ff.). Derselbe hat auch bereits für Weihnachten und Johannestag in Beziehung zu Joh. 3, 30 die beiden Solstitien hervorgehoben, indem beim Weihnachtsfest die Tage zu-, beim Johannisfest die Tage abnehmen. Vgl. Augustin, Serm. II in Jo. Bapt.: „a natali Joannis incipiunt dierum detrimenta, a Christi autem renovantur augmenta“ (l. c. S. 1308, vgl. auch Serm. XIII in Natal. Dom. l. c. S. 1019).

Der 1. Januar wurde im Gegensatz zu dem heidnischen Neujahrstag mit seiner vielfach unsittlichen Ausgelassenheit als **Fest der Beschneidung Jesu** (festum circumcisionis) eingeführt. Es wird in Gallien erst im 6. Jahrh. erwähnt, aber sogleich besonders hoch geschätzt. In Rom ist erst spät das Fest gefeiert worden.

Der Kirche lag die Feier eines Neujahrsfestes am 1. Januar ganz fern. Vielmehr trat sie mit Entschiedenheit der an diesen Tag sich anknüpfenden heidnischen Ausgelassenheit entgegen und ordnete als Gegengewicht in Gallien und Spanien einen Fasttag an diesem Tage an (so die 2. Synode von Tours 567, Bruns II, S. 235. Isid. Hisp. de off. I, 41 MSL. 83, S. 774. Conc. Toled. IV, c. 10. Bruns I, S. 227). Zugleich aber kennt dieselbe 2. Synode von Tours die Einrichtung des Tages „ut in hora octava in ipsis Calendis Circumcisionis missa deo propitio celebretur“ (Harduin III, p. 358). Das ist wahrscheinlich die Messe, die z. B. im Gelasianum und im Ordo Capuanus als „prohibendum ab idolis“ und als „contra idola“ bezeichnet wird. Auch das alte Lektionar von Toledo (Anecdot. Maredsol. I, S. 38) hat nach dem Fest der Beschneidung Christi (1. Januar) die Lektionen „in caput anni“, die sämtlich (Jerem. 10, 1—10, 1. Kor. 10, 14—11, 2, Matth. 10, 5—8) vor dem Götzendienst und der Gemeinschaft mit dem Heidentum warnen und jedenfalls Beziehung zu dem heidnischen Jahresanfang haben.

In Rom kannte man im 7. Jahrh. den 1. Januar nur als Oktave von Weihnachten (S. 204). Die byzantinischen Kalendarien des 8. und 9. Jahrh. kennen schon das Fest der Beschneidung (Duchesne, orig. d. culte chr. S. 262).

12. Eine ganz besondere Bedeutung bekam in der römischen Kirche das erst im Jahre 1264 nicht ohne Widerspruch als allgemeines Fest eingeführte **Fronleichnamsfest** (festum corporis Christi, sollemnitas sanctissimae eucharistiae, festum consecrationis corporis Christi) am 60. Tage nach Ostern, als Verherrlichung der

Transsubstantiationslehre, welche 1215 auf dem Laterankonzil als Dogma definiert worden war.

Der deutsche Name (Fron = Vrône = Herr) bedeutet Leib des Herrn. Seine Entstehung verdankt das Fest der Klosterfrau Juliane v. Lüttich, welche 1246 den glänzenden, an einer Seite mit einem Loch behafteten Mond im Traume sah, welches Loch ihr von Gott in geheimer Offenbarung als das fehlende Fest gedeutet wurde. Der Archidiakon Jakob Pantaleon und der Dominikaner-Kardinal Hugo betrieben eifrig die Einführung des Festes unter heftigem Widerspruch der Franziskaner. Nachdem J. Pantaleon als Papst Urban IV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, erhob er es 1264 zum allgemeinen kirchlichen Fest. Durch die Gegnerschaft der Franziskaner kam es aber nicht zur rechten Geltung, bis Papst Clemens V. auf dem Konzil zu Vienne 1311 es aufs neue bestätigte und Johann XXII. 1317 die allgemeine Feier dieses „Dominikanerfestes", wie es die Franziskaner spottweise genannt hatten, endgültig anordnete. Weder die Bulle über die Einführung des Festes, noch die späteren päpstlichen Erlasse erwähnen die Ausstellung des Allerheiligsten und die Monstranz. Beides aber schlofs sich bald an die Feier an. Der Brauch der Prozessionen wurde allgemein, als Martin V. und Eugen IV. mit ihnen Ablässe verbanden. Das Officium des Festes mit dem schönen Hymnus: „Pange lingua gloriosi" (Daniel, thes. hymnol. I, S. 152 ff.), rührt von Thomas von Aquin her.

13. Der wachsende Mariendienst bewirkte die Einführung der **Marienfeste**, die sich im Mittelalter im hohen Grade mehrten. Die ältesten und wichtigsten sind Mariä Geburt (f. nativitatis et natalis B. M. V.) am 8. Septbr. und Mariä Tod am 15. August, das später zu Mariä Himmelfahrt (f. dormitionis et assumptionis B. M. V.) wurde. Erst in der 2. Hälfte des 14. Jahrh. löste sich das Fest Mariä Heimsuchung am 2. Juli (f. visitationis B. M. V. factae ad Elisabeth) vom Johannisfest los. Seit 1854 bekommt das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä am 8. Dezbr. (f. immaculatae conceptionis B. M. V.) durch die Erhebung dieser Lehrmeinung zum Dogma der Kirche besondere Bedeutung. Eine grofse Zahl kleinerer Marienfeste sind im Laufe der Jahrhunderte entstanden.

Die Feste der Geburt und des Todes der Maria sind schon am Ende des 7. Jahrh. durch Homilien des Andreas von Creta (MSG. 97, S. 804 ff.) bezeugt. Aus dem Morgenland kamen diese Feste ins Abendland und wurden von Rom angenommen. Das Sacr. Gelasianum aus dem Anfang des 8. Jahrh. hat diese Feste. Die Wahl der Daten ist nicht zu erklären. — Das Fest des Todes der Maria wurde zum Fest der assumptio Mariae, nicht ascensio, die Christo bisher allein verblieben ist, da die Auferstehung der Maria nach Seele und Leib bis jetzt noch nicht katholisches Dogma, sondern nur pia sententia ist.

Während Mariä Verkündigung und Mariä Reinigung in enger Beziehung zum Weihnachtsfest standen (siehe S. 183) und daher zunächst als Christus-

feste galten, ist das dritte Fest, das sich auf eine neutestamentliche Thatsache (Luk. 1, 39 ff.) gründet, Mariä Heimsuchung (f. visitationis B. Mariae V. factae ad Elisabeth), gleich als Marienfest ins Leben getreten. Es wurde im Jahre 1378 von Papst Urban VI. für den 2. Juli zum Fest erhoben, nachdem es bisher mit dem Johannisfeste verbunden war. Im Jahre 1263 hatte bereits der Generalmeister der Franziskaner, Bonaventura, auf der allgemeinen Ordensversammlung den Antrag gestellt, dies Fest besonders zu feiern, und jedenfalls ist Urbans VI. Entschluſs auch dadurch bestimmt worden, die Franziskaner mit diesem Feste zu entschädigen, nachdem die Dominikaner das Fronleichnamsfest erlangt hatten.

Neun Monate vor Mariä Geburt (8. September), also am 8. Dezember, wurde das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä angesetzt. Ob die Nachricht richtig ist, daſs Ildefonsus von Toledo (657—667) dasselbe in Spanien eingeführt habe (Martène, de antiqu. eccl. rit. III, p. 557), bleibe unentschieden. Jedenfalls hat Anselm v. Canterbury (Ende des 11. Jahrh.) die Feier besonders betrieben. Die Synode von London im Jahre 1328 schärfte mit Berufung auf Anselm die allgemeine Feier ein (Hefele[2] 6, S. 629). Ende des 11. Jahrh. wurde das Fest auch in Lyon gefeiert, wogegen aber Bernhard von Clairvaux (ep. 174 ad Canon. Lugd.) Einspruch erhob.

Das Dogma war ein vielumstrittener Punkt zwischen den Dominikanern und Franziskanern. Letztere hatten die unbefleckte Empfängnis zu ihrem Lieblingsdogma erkoren, das von den Dominikanern (besonders auch von Thomas von Aquin: „Mariam in peccato conceptam, cum et ipsa vulgari modo per libidinem maris et feminae concepta esset“ Summa theol. P. III quaest. 27) bestritten wurde. Nur die Reinigung der Maria von der Erbsünde nach der Empfängnis wurde von den Dominikanern zugestanden. Dagegen sanktionierte das Konzil zu Basel 1439 (Sess. 36) das Fest als ein von der gesamten Kirche zu begehendes. Nachdem Papst Pius IX. 1854 das Dogma aus eigener Machtvollkommenheit in praktischer Ausübung der später durch das Vatikanische Konzil 1870 dogmatisierten päpstlichen Unfehlbarkeit verkündet hatte, ist die Bedeutung des Festes gestiegen.

Aufser den genannten sind für die gesamte Kirche verbindliche Marienfeste folgende: Die Gedächtnisfeier U. L. Frau vom Berge Karmel (Commemoratio B. M. V. de monte Carmelo), 1587 durch Sixtus V. dem Karmeliterorden zugestanden und 1726 durch Benedikt XIII. für die gesamte Kirche vorgeschrieben. Es hängt zusammen mit dem Skapulier (scapulare), dem Schulterkleid, das Maria dem Senior Stock zu tragen übergab, und dessen Träger am nächsten Sonnabend (Tag der Maria) nach seinem Tode aus dem Fegefeuer erlöst wird, und heifst daher auch Skapulierfest. Es wird am 16. Juli gefeiert. — Mariä Namensfest (F. S. Nominis B. M. V.), 1683 von Innocenz XI. am Sonntag in der Oktave vor Mariä Geburt für die ganze Kirche vorgeschrieben. — Mariä Opferung (Praesentatio B. M. V.), schon im 9. Jahrh. bezeugt und 1372 von Gregor XI. auf den 21. November gelegt. — Mariä Rosenkranzfest (Solemnitas S. Rosarii B. M. V.), als Siegesfest über die Türken 1671 von Clemens X. für die ganze Kirche angeordnet am ersten Sonntag im Oktober, dem im ganzen Monat Oktober die Rosenkranzgebete sich anschliefsen. — Das Fest der 7 Schmerzen

Mariä (F. septem dolorum B. M. V.), seit 1727 für die ganze Kirche durch Benedikt XIII. am Freitag vor Palmsonntag zum Fest erhoben. — Mariä Schneefeier (dedicatio S. M. ad nives), zunächst Weihetag der Marienkirche auf dem Esquilin, von Pius V. auf den 5. August zum allgemeinen Fest erhoben. — Partikularfeste der Maria, die nur in einzelnen Gebieten der Kirche gelten, sind z. B. Fest vom reinsten Herzen Mariä, Mariä Schutzfest, Mariä Verlobungsfest u. a. m.

14. Den Marienfesten traten die **Apostelfeste** zur Seite, an denen die Todestage der Apostel gefeiert wurden. Mehrere Feste wurden dem Andenken Petri geweiht. Auch Maria Magdalena bekam unter den biblischen Frauengestalten als erste Verkünderin der Osterbotschaft ihren besonderen hochgeachteten Festtag.

Das wichtigste der Apostelfeste ist das Fest Petri und Pauli am 29. Juni. Schon der Kalender des Filocalus um 336 oder 354 (siehe oben S. 180) kennt das Fest. — Derselbe Kalender enthält auch am 22. Februar das Fest Natale Petri de cathedra, Petri Stuhlfeier, zur Erinnerung an die Inauguration des Episkopates Petri. Das Fest wurde auf diesen Tag angesetzt zur Ausrottung tief eingewurzelter heidnischer Sitten. Die Tage vom 14. bis 21. Februar waren von altersher Erinnerungstage an die Toten der Familie, woran sich noch der 22. Februar als Nachfeier schlofs, der den Namen cara cognatio (Tert., de idol. c. 10) erhielt. Es hatte sich die Sitte gebildet, Speisen auf die Gräber der Toten zu bringen, woher der volkstümliche Name des Festes „Petri epularum festus, Peterzech" stammt (Beleth. c. 83, MSL. 202, S. 87). Im Orient kam es nicht zur Aufnahme. In Afrika finden wir keine Spur desselben, wohl aber in Gallien, wo es 448 im Kalendarium des Polemius Silvius (MSL. 13, S. 677) vorkommt. Auch die Synode von Tours (567) kennt das Fest mit den genannten Unsitten (Bruns II, S. 235). — Als drittes dem Petrus geweihtes Fest ist Petri Kettenfeier (F. Petri ad vincula) 1. August zu nennen, das in Rom allein aus Anlafs der Einweihung der Kirche der Apostel auf dem Esquilin unter Papst Sixtus III. (432—440) gefeiert wurde, welche Kirche die Ketten Petri als Reliquieen bewahrt (Binterim V, 1, S. 418 f., Duchesne S. 269).

Paulus hatte neben dem 29. Juni auch sein besonderes Fest am 25. Jan., das im Martyrologium St. Hieronymi als f. translationis S. Pauli apostoli bezeichnet wird. Gregor I. soll es zu dem f. conversionis S. P. gewandelt haben. Im Missale gothicum giebt es eine darauf bezügliche Messe. Die römischen Sakramentarien haben das Fest nicht.

Das Fest des Evangelisten Johannes fällt auf den 27. Dezember. Über die Wahl des Datums siehe S. 189. Früher war der Tag zugleich auch seinem Bruder Jakobus d. Ä. mitgeweiht (siehe Missale Gothicum bei Mabillon, Lit. gallic. p. 196).

Die übrigen Apostel tage sind: Matthias, 24. Februar; Philippus und Jakobus, 1. Mai; Jakobus d. Ä., 25. Juli; Bartholomäus, 24. August; Matthäus, 21. September.; Simon und Juda, 28. Oktober.; Andreas, 30. November; Thomas, 21. Dezember. — Maria Magdalena erhielt ihren Tag am 22. Juli.

15. Neben die Apostel, die sämtlich als Heilige und Märtyrer zugleich gelten, treten die Märtyrer und Heiligen, die ihre besonderen Festtage erhalten. Die Feier der **Märtyrertage** kann man in ihren Anfängen schon in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts erkennen. Unter den Märtyrern wurde besonders Stephanus (26. Dezember) und Laurentius (10. August) von früh an hochgehalten. Auch die von Herodes ermordeten Kinder in Bethlehem (Matth. 2, 16) galten als Märtyrer (28. Dezember). Unter den Heiligen wurde Martin, Bischof von Tours (11. November), den Märtyrern gleich gesetzt, zumal er der Patron des fränkischen Volkes war. Überhaupt bekamen natürlich die einzelnen Heiligentage durch örtliche Beziehungen der betreffenden Heiligen lokal verschiedene Bedeutung. Das **Fest Allerheiligen** wurde auf den 1. November angesetzt.

Die erste Spur des Märtyrerkultus findet sich schon im Mart. Polyc. c. 18: „*Ἔνθα* (an der Beerdigungsstätte des Polykarpus) *ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον.*“

An den Gräbern der Märtyrer wurden an den Jahrestagen ihres Todes frühzeitig schon Gottesdienste gehalten. Später wurden in den Gottesdiensten die Acta der Märtyrer verlesen. Die 3. Synode zu Karthago (397), can. 47, bestimmt, dafs aufser den kanonischen Büchern der Schrift nur die passiones martyrum an ihren Jahrestagen in den Gottesdiensten zur Verlesung kommen dürfen (Bruns I, S. 133). Augustin, Leo I., Cäsarius von Arelate u. a. bezeugen diese Lektionen in der afrikanischen, römischen und gallikanischen Kirche, und panegyrische Predigten wurden zu der Märtyrer Ehren gehalten (Bingham IX, S. 132 ff.). Über die Bedeutung dieser Feiern äufsert sich Augustin (Serm. 280, c. 6, MSL. 38, S. 1283): „Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non gloria, certa laetitia; si non meritis, votis; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione.“

Der erste Märtyrer Stephanus erhielt seinen Gedenktag unmittelbar nach Weihnachten am 26. Dezbr., ebenso die zu Bethlehem ermordeten Kinder, die um Christi willen gestorben waren, am 28. Dezember (dies innocentium, natale infantium, necatio infantium). Die Auffassung derselben als Märtyrer ist sehr alt (Irenäus, adv. haer. III, 16, 4. Cyprian, Ep. 56. Gregor von Nazianz, orat. 38 in Theoph., MSG. 36, S. 331. Chrysostomus, hom. 9 in Matth., MSG. 57, S. 89. Augustin, de lib. arb. III, 68. Enarrat. in Ps. 47, 5, MSL. 36, S. 536). Noch im 5. Jahrh. wurde ihr Gedenken mit dem Epiphaniasfest verbunden (Prudent., lib. cath. XII, de Epiph., MSL, 59, S. 907. Augustin, Serm. 199, MSL. 38, S. 1027; 373, l. c. 39, S. 1664; 375 in Epiph, l. c. S. 1668. Leo M., Serm. 31. 32. 33. 35. 38 in Epiph. u. a.). Seit dem 7. Jahrh. etwa wurde ihnen als besonderer Tag der 28. Dezbr. geweiht, nahe am Weihnachtsfeste. Zwischen beide Feste wurde der Tag Johannis des Evangelisten gestellt. Obgleich er als der einzige Apostel galt, der eines natürlichen Todes gestorben war, wurde er

doch auch zum Märtyrer gemacht. Später werden diese drei Tage als Märtyrertage in innere Verbindung gebracht: Stephanus, martyr voluntate et opere; Johannes, m. voluntate, non opere; die unschuldigen Kinder, martyres opere, non voluntate. Die drei Tage gelten als Begleitfeste (festa concomitantia) des Weihnachtsfestes.

Die weitere Entwickelung des Märtyrer- und Heiligenkultus hängt mit der Geschichte der Kalendarien und dem daran sich anschliefsenden Martyrologium zusammen, vgl. Bingham IX, p. 136 f., Binterim V, 1, S. 6 ff., Piper, ThRE.[2] 7, S. 401 ff., Zöckler in PRE.[3] 1, S. 141 ff.).

Der liber pontificalis berichtet, dafs Bonifatius IV. (608—615) das von Phokas ihm übergebene Pantheon in eine Kirche zu Ehren der Maria und aller Märtyrer gewandelt habe, welches Fest (dedicatio S. Mariae ad Martyres) in Rom noch am 15. Mai gefeiert wird. Die Behauptung des Durandus (VII, 34, 3), Gregor IV. habe dieses Fest aller Märtyrer zu einem Fest nicht nur der Apostel und Märtyrer, sondern auch der heiligen Trinität, der Engel und Bekenner, überhaupt aller Heiligen, gewandelt und auf den 1. November verlegt, ist nicht richtig, da das Martyrologium des Ado beide Feste als neben einander in Rom bestehend, angiebt (MSL. 123, S. 158 und 174). Möglicherweise hängt das Fest Allerheiligen mit dem Oratorium zusammen, das Gregor III. (731—741) in der Peterskirche erbaute, in dem er nach dem liber pontificalis die Reliquien der heiligen Apostel und aller heiligen Märtyrer und Bekenner und vollkommenen Gerechten aufbewahrte (Caspari, PRE.[3] 1, S. 375). Es existiert auch ein Brief eines gewissen Catulphus an Karl d. Gr., der darum bittet, dafs ein Fest zu Ehren der heiligen Trinität und Unität, der Engel und aller Heiligen im fränkischen Reiche eingeführt werde (MSL. 96, S. 1366). Alkuin empfiehlt diese Feier (Ep. 76, ad Arnon. Salisb.) und bezeugt damit ihr Vorhandensein, wenn sie auch nicht allgemein verbreitet war. Im 9. Jahrh. hat die Feier im fränkischen Reich festen Fufs gefafst (Amalar., de ord. antiph. c. 64, MSL. 105, S. 1306). Der römische Ordo I erwähnt auch dieses Fest.

16. Mit dem Feste Allerheiligen ist zeitlich und sachlich eng verbunden das auf den 2. November fallende **Fest Allerseelen** (commemoratio omnium fidelium defunctorum), das durch die Fürbitte für die gestorbenen Gläubigen und die Darbringung der Eucharistie für dieselben bestimmt wird. Es ist am Ende des 10. Jahrh. von Odilo von Clugny für die Cluniacenserklöster eingeführt und hat sodann allgemeine kirchliche Bedeutung gewonnen.

Über dieses Fest siehe besonders R. Franke, Zur Geschichte und Beurteilung des Totensonntags in Halte was du hast XXII, 1. 2. Schon bei den heidnischen Völkern finden wir Gedenkfeiern an die Toten, wenn auch nicht gottesdienstlicher Art. Für die Griechen vgl. Thucyd. II, 34 (Schönemann, Griech. Altert. II, S. 505), wo eine Gedenkfeier der für das Vaterland Gefallenen bezeugt wird. Bei den Römern waren es die sogenannten rosaria und rosalia, wobei die Rosen als Gräberschmuck gebraucht wurden, am 23. Mai (Marquardt, Röm. Staatsverfassung 3, 24). Aufserdem aber begingen die Römer eine solche Gedenkfeier in den Tagen vom 15.—21. Febr.,

die sogenannten dies parentales (siehe oben S. 188). Auch bei den Germanen findet sich solche allgemein geordnete Totenfeier (Pfannenschmidt, Germ. Erntefeste im heidn. und christl. Kultus S. 168). Widukind von Corvey (res gestae saxon. I, 12) erwähnt solches Fest, das man von einem altheidnischen Sieges- und Totenfest herleitete. Er bezeugt, dafs die Kirche den Feiertag beibehielt und ihn mit anderem Inhalt füllte. Aber ein kirchlich sanktioniertes Fest gab es nicht. Amalarius (lib. de ord. antiph., MSL. 105, S. 1306) spricht von den officiis pro mortuis, ohne dabei einen bestimmten Festtag im Auge zu haben. Er meint nur die Gedenkfeier für die einzelnen Toten. Bei den Cluniacensern waren solche Totenfeiern, aber nur für die in den betreffenden Klöstern Begrabenen, üblich, wie Udalricus von Clugny bezeugt (MSL. 149, S. 674). Odilo von Clugny hat im Jahre 993 diese Feier in seinen Klöstern zu einer Gedächtnisfeier für alle gestorbenen Christen am 2. November gewandelt (Acta S. Bened. saec. VI. P. I, p. 585). Von den Cluniacensern ging diese Sitte auch auf viele Kirchen über (siehe die Zeugnisse bei Franke). Die allgemeine kirchliche Feststellung des Feiertags ist nicht genau zu ermitteln. Holtzmann (Lexikon für Theol. und Kirche) nennt den Papst Silvester II. (998), Pfannenschmidt (a. a. O. S. 168) und Nork (Festkalender S. 669) den Papst Johann XIX. (1006) als Ordner der allgemeinen Feier ohne Quellennachweis. Wahrscheinlich hat sich der Feiertag von selbst vermöge seines Charakters, der dem pietätvollen Empfinden entgegenkam, allmählich in der Kirche verbreitet (Probst in Wetzer u. Welte I², S. 558 ff.). Die einzige Predigt, die wir auf den Allerseelentag aus dem M.A. besitzen, rührt von Bonaventura her (Binterim V, 1, S. 495).

17. Der mehr und mehr sich entwickelnde Engeldienst bewirkte, dafs auch die in der Schrift genannten Engel Gabriel, Rafael, Michael, ihre besonderen Festtage erhielten; indessen wurden die beiden ersten Festtage verdrängt durch das **Michaelisfest**, das schon vor dem 9. Jahrh. begangen wurde. Michael galt später zugleich als Repräsentant aller Engel.

Den äufseren Anlafs zur Einführung des Michaelisfestes gab die Einweihung von Kirchen des heiligen Michael. So wurde in Byzanz das Fest am 8. November gefeiert auf Grund der Einweihung der Kirche zum heiligen Michael in den Thermen des Arkadius. Auf den 8. Mai wurde infolge der Einweihung einer Kirche auf dem Berge Gargano in Apulien, die auf Grund einer Erscheinung und des dabei ergangenen Befehls des heiligen Michael gebaut wurde, im 6. Jahrh. ein festum dedicationis S. Michaelis gefeiert. Diese wurden aber verschlungen von dem Fest, das sich auf die Erscheinung Michaels und die Gründung einer Kirche bei Rom (an deren Stelle jetzt die Engelsburg steht) im 6. Jahrh. bezieht (Binterim V, 1, S. 465 ff., Duchesne S. 264 f.).

18. Ein sehr altes, dem 4. Jahrh. angehörendes Fest fällt auf den 14. September, den Tag der **Kreuzeserhöhung** (f. exaltationis crucis). Ursprünglich ist es der Kirchweihtag der über Golgatha und dem heiligen Grab zu Jerusalem von Konstantin d. Gr. im

Jahre 335 erbauten Basilika. Damit verband sich die Sage von der Auffindung des Kreuzes Christi durch die Mutter Konstantins, Helena. Später wurde das Fest in Rom zum Fest der Kreuzerhöhung gewandelt, dadurch, dafs ein Stück des angeblichen Kreuzes Christi in Rom auf dem Altar einer Kirche erhöht, d. h. aufgestellt worden ist. Ihm zur Seite trat dann das selbständige Fest der **Kreuzesfindung** (f. inventionis S. Crucis) am 3. Mai.

Über die Einweihung der genannten Doppelbasilika in Jerusalem berichtet Eusebius aus Augenzeugenschaft (Vit. Const. 4, 43—47), ohne des Kreuzes Christi zu gedenken. Sozomenos (hist. eccl. c. 26, MSG. 67, S. 1007) berichtet von dem glänzenden achttägigen Fest, dafs alljährlich zur Erinnerung an diese Einweihung gefeiert wurde. Aus der 2. Hälfte des 4. Jahrh. haben wir ebenfalls ein Zeugnis von derselben Jahresfeier, zu dem von weither die Menschen zusammenkamen, durch den Reisebericht der Silvia (Peregr. Silviae ed. Gammurini p. 108). Diese berichtet aber zugleich: „Et ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctae ecclesiae suprascriptae consecrabantur, ea dies esset, qua crux Domini fuerat inventa, ut simul omni laetitia eadem dies celebraretur.“ Das Fest kam von Jerusalem nach Konstantinopel im Anfang des 5. Jahrh., wohin eine grofse Kreuzreliquie gebracht wurde (Georgius, Leben des Joh. Chrysost. Photius, Bibl. Cod. 96, MSG. 103, S. 355 f.). Evagrius berichtet in seiner am Ende des 6. Jahrh. geschriebenen hist. eccl. 4, 28 (MSG. 86, S. 2745), dafs bereits 540 das Fest der Verehrung des heiligen Kreuzes in Gebrauch war. Die vielverbreitete Ansicht, dafs von Kaiser Heraklius das Fest in Konstantinopel im Jahre 631 eingeführt worden sei, indem er das von den Persern zurückeroberte Kreuz auf dem Altar aufrichtete, ist nicht zu halten. Sophronius, Patriarch von Konstantinopel, ein Zeitgenosse des Heraklius, bezeugt (Anacreontica, MSG. 87, S. 3820 f.), dafs er das von Helena gefundene Kreuz in Jerusalem gesehen habe. Wir besitzen auch eine Predigt des Sophronius in exalt. S. Crucis (MSG. 87, S. 3302, vgl. S. 3310), welche bezeugt, dafs das Fest zu des Heraklius Zeit schon länger in Gebrauch war. In Rom wurde es wahrscheinlich im Jahre 690 von Papst Sergius eingeführt, der eine aufgefundene Kreuzesreliquie auf dem Altar aufrichtete (daher der Name exaltatio crucis). So berichtet glaubwürdig der lib. pontif. ed. Duchesne I, S. 374 u. 378. Nach einer anderen Nachricht des gleichen Buches, S. 246, auf der Probst (Die ältesten Sakramentarien S. 258 f.) fufst, wird schon von Papst Hilarius (461—468) berichtet: „fecit oratorium sanctae crucis, confessionem, ubi lignum posuit dominicum.“ Das Sacr. Gelasianum kennt das Fest. In der gallikanischen Kirche wurde nicht dieses Fest, sondern ein Fest zur Erinnerung an die Auffindung des Kreuzes (festum inventionis s. crucis) am 3. Mai gefeiert, das in dem Sacr. Gregorianum fehlt, und das wahrscheinlich unter Leo III. von der römischen Kirche angenommen wurde (vgl. Wetzer und Welte² 7, S. 1095. Duchesne, orig. etc. S. 264).

19. Das **Trinitatisfest** am Sonntag nach Pfingsten ist seiner allgemeinen Geltung nach erst am Ausgang des Mittelalters nach-

zuweisen, ohne dafs über die kirchliche Festsetzung seiner Feier bisher Klarheit vorhanden ist. Niemals aber hat dieses Fest in der römischen Kirche die Bedeutung eines eigentlichen, den anderen gleichwertigen Festes erhalten.

Schon vom 9. Jahrh. an wird mannigfach das Bedürfnis laut, einen Tag zur Feier der heiligen Dreieinigkeit zu begehen (vgl. auch die Verbindung der Feier der Trinität mit dem Fest Allerheiligen, oben S. 190). Alcuin hat Messen für diese Feier zusammengestellt (vgl. Micrologus c. 60, MSL. 151, S. 1020). In einem Sakramentarium des 11. Jahrh. findet sich eine solche missa de trinitate zwischen dem Nikolaustag und dem 1. Advent. Zuerst ist am Ausgang des 11. Jahrh. von Udalricus von Clugny in seinen consuetudines Cluniacenses berichtet, dafs die Pfingstoktave pro commemoratione s. Trinitatis gefeiert werde (MSL. 149, S. 673). Das Vorhandensein dieses Festes wird also bei den Cluniacensern für das 11. und 12. Jahrh. bezeugt. Abt Gottfried v. Vendôme (um 1100) spricht von einer festivitas s. trinitalis, ohne nähere Erläuterungen zu geben (MSL. 157, S. 141. 159. 174). Wie wenig das Fest kirchlich allgemein adoptiert war, beweist, dafs Alexander III. (1159—1181) auf dem Laterankonzil von 1179 erklärte, die römische Kirche feiere nicht ein besonderes Fest der heiligen Dreieinigkeit, wie andere ein solches an der Pfingstoktave oder am ersten Sonntage vor dem Advent feierten, weil bei jedem Gottesdienst in dem Gloria patri und ähnlichen Worten das Lob derselben erschalle (vgl. Microl. a. a. O. Binterim V, 1, S. 269 nennt irrtümlich Alexander II.). Potho von Prüm (de statu. dom. dei 3, Bibl. patr. Lugd. 21, S. 502) tadelt, dafs die Jüngeren klüger als die Alten sein und neue Feiern, wie das Trinitatisfest, aufbringen wollen. Sicard von Cremona († 1215) bezeugt, dafs der Sonntag nach Pfingsten entweder als Oktave nach Pfingsten oder als Trinitatisfest gefeiert werde (Mitrale 8, 1, MSL. 213, S. 385). Die hergebrachte Ansicht, dafs Johann XXII. im Jahre 1334 das Fest für die ganze Kirche und zwar auf die Oktave des Pfingstfestes angeordnet habe (z. B. Gieseler) ist in dieser Form nicht richtig. Er ordnet nur an, dafs das Trinitatisfest „singulis diebus dominicis post festum Pentecostes“ gefeiert werde, bestimmt aber nicht einen Tag. Rupert von Deutz (de div. off. XI, 1 ff., MSL. 170, S. 315) kennt das Fest. Radulphus von Tongern berichtet 1335, die Alemannen feierten den Sonntag nach Pfingsten als Nachfeier dieses Festes, und weihten erst die folgende Woche und den folgenden Sonntag der Trinität, während die Gallier und die Römer im Gegensatz zu früher den Sonntag nach Pfingsten als Trinitatisfest feierten; die Alemannen begännen sich dieser Sitte anzuschliefsen. Zu des Durandus Zeit war noch das Schwanken, dafs es von den einen am ersten, von den anderen am letzten der Sonntage nach Pfingsten gefeiert wurde (VI, 114). Vgl. übrigens zu diesem Fest besonders Caspari in „Halte was du hast“ XIV, S. 341 ff.

20. Ein Fest der **Verklärung Christi** (f. transfigurationis) wird von dem 9. Jahrh. an mannigfach bezeugt, ohne dafs dasselbe eine Allgemeingültigkeit erhielt.

Nach Johannes von Würzburg wurde Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrh. im Orient das Fest mit einer eigenen Messe gefeiert (MSL. 155,

S. 1190). Sicard von Cremona (Mitrale c. 9, 38, MSL. 213, S. 419) erwähnt es unter den gebräuchlicheren Festen in die S. Sixti (6. August), an welchem Tage die Reben geweiht wurden.

21. Als lokaler jährlicher Feiertag ist auch das **Kirchweihfest** (festum natalis ecclesiae, f. encainiorum, f. dedicationis eccl.) zu nennen, der jährliche Erinnerungstag an die Konsekration der Kirche oder Kathedrale in der betreffenden Diöcese. Die jährliche Wiederholung der Festfeier zum Gedächtnis an die von Konstantin in Jerusalem erbaute Kirche am 14. Septbr. (S. 191) gab den ersten Anstofs. Schon Ende des 6. Jahrh. wird uns die Verbindung von weltlichen Lustbarkeiten mit dem Kirchweihtage durch die Anlehnung an heidnische Sitten, die in christliche gewandelt wurden, bezeugt.

Das Jahresfest der Kirchweihe in Jerusalem seit Konstantins Zeit, aus dem sich das kirchliche Fest der Kreuzeserhöhung entwickelt, ist oben (S. 191) erwähnt. Von hier aus hat die Sitte der jährlichen Kirchweihe ihren Ausgang genommen. Was die Verbindung des Tages mit weltlichen Lustbarkeiten betrifft, so hat uns Beda (hist. eccl. gent. Anglii I, 30, MSL. 95, S. 70) einen Brief Gregors I. an den Abt Mellito überliefert, in dem von der Umwandlung der heidnischen Heiligtümer in christliche gesprochen wird, „quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui de corde errorem deponat . . Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conviviis sollemnitatem celebrent . . ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est.“ Hier ist der Ursprung der Kirch-Messen (Kirmsen) als Volksfeste zunächst für die angelsächsische Kirche bezeugt.

§ 20. 4. Die mit den Jahresfesten verbundenen Festzeiten und Sonntage.

1. Mit der Bestimmung der jährlichen Feste verband sich mehr und mehr die kirchliche Ordnung, dafs die vorausgehenden und nachfolgenden Zeiten in enge Beziehung zu den Festen gestellt wurden. Vor allem war es die Zeit vor Ostern, die als Fastenzeit oder Quadragesimalzeit sich ausbildete, wozu noch die Zeit der Vorfasten vor der Quadragesima trat. Die Zeit nach Ostern bis zum Pfingstfest wurde zur Quinquagesimalzeit, die Zeit vor Weihnachten zur Adventzeit. Die wichtigeren Feste erhielten auch durch die Vigilien als Vorfeiern und vor

allem durch die Oktaven als Nachfeiern eine besondere Auszeichnung. Im folgenden müssen diese verschiedenen kirchlichen Zeiten zur Erörterung kommen.

2. Vor allem war es die **Fastenzeit vor Ostern**, die eine besondere Bedeutung von früh an erhielt. Wenn auch in den frühesten Zeiten die Tage vor dem Osterfest als Fasttage begangen wurden, so war doch die Ausdehnung des Fastens anfangs unbestimmt. Die einen fasteten einen Tag, andere berechneten nach der 40stündigen Grabesruhe des Herrn die Fastenzeit genau auf 40 Stunden bei Tag und Nacht, noch andere nahmen dazu zwei Tage (Freitag und Sonnabend).[1]) Um die Mitte des 3. Jahrh. ward es üblich, die ganze Woche vor dem Auferstehungstag zu fasten, wobei bald zwei, bald drei, bald vier Tage durch verschärftes Fasten ausgezeichnet wurden. Rom hatte drei Wochen Fastenzeit, wobei die Sonnabende und Sonntage ausfielen, während die Occidentalen, Afrika, Ägypten und Palästina sechs Wochen fasteten und diese Zeit Quadragesima nannten. Konstantinopel begann schon in der siebenten Woche die Fastenzeit, behielt aber doch den Namen *τεσσαρακοστή* nach Analogie des 40tägigen Fastens Jesu in der Wüste bei.[2]) In dieser Zeit wurde das Fasten auf die Stationstage (Mittwoch und Freitag) als ganze Fasttage beschränkt. Von Palästina wird uns im 4. Jahrh. eine achtwöchentliche Fastenzeit bezeugt, wobei aufser dem Ostersabbat die Sabbate und Sontage ausfielen, so dafs 41 Fasttage blieben.[3]) Zu Gregors I. Zeit begann man in Rom das 40tägige Fasten am Montag nach Invocavit, so dafs, da die Sonntage ausfielen, in der That nur 36 Tage gefastet wurde, was Gregor ausdrücklich bezeugt.[4]) Die mailändische Kirche fastete vierzig Tage bis zum Gründonnerstag, begann also die Fastenzeit am Freitag vor Septuagesimä. Doch wurde am Charfreitag und

[1]) Für das anfängliche ein- oder zweitägige oder 40stündige Fasten vgl. Irenäus in Eus. h. eccl. 5, 24, 12 (vgl. die verschiedene Lesart bei Bingham a. a. O. S. 182 f.). Tert., de jejun. 2. Const. Apost. 5, 18. Weitzel a. a. O. S. 212. Schürer a. a. O. S. 262.

[2]) Über die Verschiedenheit des Fastens in Rom und den übrigen Ländern: Eus. h. eccl. l. c., Sokrat., eccl. hist. 5, 22, Sozomenos 7, 19. — Die 40tägige Fastenzeit wird zuerst erwähnt Orig., Hom. 10 in Levit. Der can. 5 des Konzils zu Nicäa kennt das 40tägige Fasten vor Ostern als Vorbereitung auf die Taufe. Bruns I, S. 15.

[3]) Peregr. Silviae a. a. O. S. 149 f.

[4]) Hom. 16 in Evang., MSL. 76, S. 1137.

Ostersonnabend wieder gefastet, so dafs eigentlich 42 Fasttage waren.[5])

Die Sitte der Montanisten, in den zwei letzten Wochen die sogenannten Xerophagien zu halten, d. h. die Enthaltung von allen fetten Speisen (Fleisch, Eier, Butter, Milch), Früchten und Wein, bürgerte sich auch in der Kirche ein.[6])

Später wurde die Fastenzeit genau auf 40 Tage festgesetzt. Der Tag vor Beginn derselben bekam den Namen Fasnacht oder Fastnacht.[7])

Mit dem folgenden Mittwoch, dem Aschermittwoch (dies cinerum) beginnt die Quadragesimalzeit. Das Bestreuen der Gläubigen mit Asche als Symbol der Vergänglichkeit (Gen. 3, 19) war ein besonderer gottesdienstlicher Ritus als Einführung in die Bufszeit.[8]) Die Quadragesimalzeit bis Ostern umfafst genau vierzig Tage, da die sechs einfallenden Sonntage keine Fasttage sind.

Die Namen der fünf ersten Sonntage[9]) rühren von den Introiten der betreffenden Tagesmessen her: Invocavit me, et ego exaudiam eum (Ps. 91, 15), (wobei der Text der Itala, nicht der Vulgata, die clamavit hat, bestimmend gewesen ist, ein Zeichen für das Alter des Namens). — Reminiscere miserationum tuarum (Ps. 25, 6). — Oculi mei semper ad Dominum (Ps. 25, 15). — Laetare sterilis, quae non parit (Jes. 54, 1). — Judica me Deus (Ps. 43, 1). Der letzte Sonntag der Quadragesimalzeit ist der Palmsonntag

---

5) Ambrosius, de Elia et jejun. c. 10 (MSL. 14, S. 708), Serm. 23, l. c. 17, S. 648 ff. Kliefoth 5 (2), S. 251 f.

6) Über die Xerophagien: Epiph., adv. haer. c. 22. Chrys., Hom. 4 ad pop. Antioch. Augustin, ct. Faust. 30, 5, MSL. 42, S. 493 f. Peregrinatio Silviae a. a. O. S. 153. Vgl. Funk, Tüb. Quartalschr. 1893, S. 177 ff.

7) Fraglich ist, ob der Name wirklich mit Fasten zusammenhängt (so Grimm, s. v. Fastnacht) oder ob die gewöhnliche Schreibweise Fasnacht oder Fassnacht auf das Wort „fasen“ (= faseln = irre reden, Unsinn machen), zurückgeht.

8) Der Ritus wird beschrieben in der pseudo-august. Schrift de vita eremitica c. 18, MSL. 32, S. 1457. Der Name dies cinerum findet sich Ende des 11. Jahrh. in einer Verordnung des Konzils von Benevent.

9) Die Sonntage der Fastenzeit wurden früher verschieden bezeichnet. Der Codex Fuldensis nennt sie: quadragesima, in dominica quadragesima II, III, IV, V und Dom. ante octo dies Paschae; der Codex Rehdigeranus nennt sie: dom. in quadragesima, in tricesima (im Codex selbst steht quatragesima, jedenfalls ein Schreibfehler), in vigesima, item sequenti dominica, dom. ante simbolum, in simbolo (Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 284). Später erst wurden die Namen nach den Introiten der betreffenden Tagesmessen bestimmt.

(dom. palmarum, d. in palmis), genannt nach der an diesem Tage stattfindenden Palmenweihe, die an das Evangelium Matth. 21, 1ff., besonders Vers 8, anknüpft.[10])

Der Palmsonntag leitet die grofse oder stille Woche oder Charwoche[11]) ein.

Der Donnerstag der stillen Woche bekam besonders durch die Erinnerung an das heilige Abendmahl seine besondere Bedeutung (dies coenae dominicae, dies natalis eucharistiae). In der afrikanischen Kirche wurde an diesem einzigen Tage nicht nur früh, sondern auch abends das Abendmahl gefeiert.[12]) An diesem Tage wurden die Büfser wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Auch die Fufswaschung wurde an diesem Tage vielfach in der Kirche geübt.

Der Name Gründonnerstag (dies viridium), der etwa seit dem 12. Jahrh. vorkommt und volkstümliche, nicht liturgische Bezeichnung ist, ist noch nicht genügend aufgeklärt. (Vgl. über diesen Namen: Augusti, Neue theol. Beitr. III, 3, S. 344 ff. Denkwürdigk. 2, S. 112 ff. Samson in Katholik 1890, S. 218 ff.) Irrtümlich ist jedenfalls die Ableitung von dem nicht nachweisbaren Introitus Ps. 23, 2, ebenso die Ableitung von Luk. 23, 31 (Joh. Gerhard) oder von dem „grünen" Garten Gethsemane (Eisenschmid, Gesch. der Sonn- und Festtage S. 120). Andere leiten den Namen von carena oder von dem niederdeutschen grijnen = greinen, weinen, klagen ab (Wetzer u. Welte² 7, S. 592). Möglich ist, dafs unter den virides die von ihren Sünden losgesprochenen und in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommenen Pönitenten verstanden werden (Samson). Über diese Wiederaufnahme vgl. Edm. Martène, de antiqu. eccl. rit. I, S. 755. Doch spricht dagegen, dafs der Name nicht liturgische Bezeichnung des Tages geworden ist. Andere wieder bringen ihn mit den im A.T. erwähnten Erstlingen der Feld- und Garten-

---

10) Wir besitzen von Epiphanius, Bischof v. Cypern, eine Homilie „εἰς τὰ βαΐα", deren Echtheit allerdings nicht sicher ist. Auch Chrysostomus hat eine gleiche Homilie (MSG. 63, S. 817 ff.). Die Palmenweihe an diesem Tage berichtet schon der angelsächsische Bischof Aldhelm im Jahre 709. Aufserdem war es der Tag der Übergabe des Symbols an die Taufkandidaten (traditio symboli).

11) Namen: ἑβδομὰς μεγάλη (Const. Ap. VIII, 33), ἑβδομὰς τοῦ πάσχα, hebdomas nigra, sancta, muta, poenosa, luctuosa authentica, lamentationum, indulgentiae. Über die Charwoche vgl. Samson in Katholik 1890, S. 218 ff.

12) Über die doppelte Abendmahlsfeier in der afrikanischen Kirche vgl. Augustin, ep. 118 ad Januar. c. 5—7 (MSL. 33, S. 202). Can. 28 der 3. Synode zu Karthago 397 läfst zu, dafs man am Abend dieses Tages, auch ohne nüchtern zu sein, das Abendmahl halten dürfe (Bruns II, S. 127 f.).

früchte und der sogenannten Webe-Garbe (Lev. 23, 10 ff.) in Verbindung, woraus die Gewohnheit gekommen sei, an diesem Tage grüne Gemüse zu essen. Thatsächlich ist dies letztere Volkssitte. Es ist aber wohl möglich, dafs aus der Volkssitte auch der volkstümliche Name entstanden ist. — Die liturgischen Namen des Tages sind aufser den oben genannten: dies natalis calicis, d. panis, d. lucis, d. mandati (weil Christus sprach: Solches thut u. s. w. oder nach Joh. 13, 34), d. secretorum, d. mysteriorum, d. pedilavii, dies indulgentiae (deutsch: Antlafstag, d. h. Erlafs-, Ablafstag).

Die feria sexta der stillen Woche, die Paraskeue im besonderen Sinne, wird als Todestag des Herrn (ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, dies crucis, d. lugubris et dolorosus, d. absolutionis) gefeiert. Der Tag wurde schon in der alten Kirche als strenger Fasttag gehalten, an dem auch später Glocken und Orgeln schwiegen. Die Abendmahlselemente wurden nicht konsekriert, sondern die am Gründonnerstag geweihten Hostien ausgespendet; auch die Predigt schwieg vielfach. Insonderheit geschah am Charfreitag die adoratio crucis, nachdem der Priester von dem verhüllten Kruzifixus die Decke weggenommen hatte.

Der Name Charfreitag (auch Karfreitag) wird irrtümlich abgeleitet von χάρις = Tag der Gnade (Guericke, Christl. Archäol.[2] S. 169), von carus (guter, teurer Tag), von carena (strenger Fasttag), von „küren“ (der von Gott erkorne Tag), von dem altdeutschen caro, garo = parare (Rüsttag). Der Name kommt von dem altdeutschen karen = wehklagen, trauern her und bedeutet Klagefreitag, dies lamentationum (siehe Grimm, Deutsches W.B. s. v).

Das Konzil von Toledo 633, can. 7 steuerte dem Mifsbrauch, dafs am Charfreitag die Kirchen geschlossen waren und dem Volke nicht die Passion gepredigt wurde, und bestimmte dagegen: „oportet eodem die mysterium crucis praedicari“ (Bruns I, S. 225). Im 9. Jahrh. liefs man indessen an den drei letzten Passionstagen die Predigt ausfallen. Amalarius (de div. offic. IV, 21, MSL. 105, S. 1200): „Dicendum est, quod omnis doctrina pastoris taceatur in ecclesia his diebus“.

Der Sonnabend vor Ostern (τὸ μέγα oder ἅγιον σάββατον, sabbatum magnum) ist strenger Fasttag für die ganze Kirche. An diesem Tage geschah das Segnen des neuen aus Stein geschlagenen oder durch ein Brennglas entzündeten Feuers, mit dem die vorher ausgelöschten Kerzen von neuem angezündet wurden. Ebenso erfolgte die Segnung der Osterkerze und die Weihung des Taufwassers für das ganze Jahr.[13])

[13]) Über die Ceremonieen vgl. Durandus VI, c. 82.

In den alten Ritualien finden wir häufig das Pascha annotinum oder Pascha annotina erwähnt. Einige haben darunter den Jahrestag des vorjährigen Osterfestes verstanden (Natalis Alexander, Diss. 2 quaest. prop. 2 hist. eccl.). Indessen ist das P. a. vielmehr der vorjährige Tauftag, der Jahrestag der erhaltenen Taufe, der allerdings thatsächlich mit dem Osterfest des vorigen Jahres zusammenfällt. Vgl. Micrologus (c. 56, MSL. 151, S. 1018): „Romani annotinum pascha quasi anniversarium pascha dicunt, quia antiquitus apud illos, qui in priori pascha baptizati erant, insequenti anno, eadem die, ad ecclesiam convenere, suaeque regenerationis anniversarium diem cum oblationibus solemniter celebraverunt" und Robert v. Metz († 916) (MSL. 132, S. 536): „Quaeris a me quid sit Pascha annotinum? Est conventus compatrinorum admissus ejusmodi per omnes octavas sabbati sancti die baptismi per annum et per ordinem cujuscunque cum caeteris convivium. Quod vidimus hoc testamur. Presbyter symbolum super infantem dicit et mensa participat aquam sapientiae" (?) (Binterim V, 1, S. 245 ff.). — Über die Feier des p. a. in Augsburg s. Hoeynck S. 226.

3. Vor die Quadragesimalzeit fallen die Sonntage Septuagesimä, Sexagesimä und Quinquagesimä oder Estomihi (nach dem Introitus des Sonntags Ps. 31, 3: „Estomihi in Deum protectorem"), auch dom. de carne levanda oder ante carnes tollendas genannt. Diese drei Sonntage umfassen die Zeit der Vorfasten, während der der Klerus zu fasten verpflichtet war.

Der Name Septuagesimä wird von mittelalterlichen Liturgikern meist davon abgeleitet, dafs zwischen diesem Sonntage und dem Sonntage nach Ostern 70 Tage liegen, so dafs der Name bedeutet: 70 Tage vor Beendigung der Osterfeier, die mit dem Sonnabend der Osterwoche schliefst. Damit wird stets auch der Hinweis auf die 70 Jahre der babylonischen Gefangenschaft verbunden, die symbolisch für unsere Gefangenschaft in der Sünde verwendet wird. (Pseudo-Alcuin c. 8, MSL. 101, S. 1182. Gemma animae III, c. 37, MSL. 172, S. 652. Sicardus, Mitrale, MSL. 213, S. 245 u. a.) Vielleicht sind aber die Sonntage von dem ersten Sonntag der Quadragesimalzeit an, welcher darum auch Quadragesimä genannt ist, rückwärts in Pauschalzahlen von 10 zu 10 aufsteigend benannt worden, und die obige Deutung ist dann erst später versucht worden (Achelis, Pr. Th.^{2} 1, S. 284 f.).

4. Je mehr die Quadragesimalzeit den Charakter der Passions- und Fastenzeit erhielt, um so schärfer trat die folgende Zeit der 50 Tage von Ostern bis Pfingsten als Freudenzeit dazu in Gegensatz. Diese Zeit erhielt den Namen **Pentekoste-** oder **Quinquagesimalzeit** und umfafste sowohl den Auferstehungstag als Anfang,

wie Pfingsten als Abschluſs. Der Übergang zu dieser Zeit geschah bei den römischen Christen beim Hahnenschrei des Auferstehungsmorgens; in der Pentapolis dagegen stellte man schon am Sonnabend abend das Fasten ein. Während der fünfzig Freudentage wurde nicht gefastet und nicht knieend, sondern stehend gebetet.

Die erste Erwähnung der Pentekostezeit findet sich bei Irenäus, Fragm. graec. 7 (Harvey II, 479). — Über die Zuzählung des Ostertages zur Pentekostezeit vgl. Tert., de bapt. 19. Derselbe hält für geeignete Taufzeiten das Passah, „weil wir auf die Passion des Herrn (s. ob. S. 174) getauft werden“ und die Pentekoste, „weil an ihr die Jünger die Auferstehung des Herrn gefeiert, die Gnade des heiligen Geistes und durch die Engel die Verkündigung seiner Zukunft empfangen haben,“ so daſs Auferstehung, Pfingsten, Himmelfahrt zusammengeschlossen werden. Die Cyprian fälschlich zugeschriebene Schrift de rebaptismate, welche aber dem 3. Jahrh. angehört (siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 2, S. 718), sagt, der heilige Geist sei postremo die Pentecostes über die Jünger gekommen. Origenes (contra Cels. 8, 22): „Wer in Wahrheit sagen kann: ‘Wir sind mit Christo auferstanden und Gott hat uns aufgeweckt und in das himmlische Wesen versetzt’, der wandelt stets in den Tagen der Pentekoste.“

Der erste Sonntag nach Ostern heiſst im Abendlande dominica post albas oder d. in albis (sc. depositis), weil die Neugetauften das weiſse Kleid, das sie während der Osterwoche noch trugen, am Sonnabend der Osterwoche (sabbatum in albis) ablegten.[14]) Von dem Introitus 1. Petr. 2, 2 hieſs er auch Quasimodogeniti.[15]) Ihm folgen die Sonntage Misericordia domini vom Introitus Ps. 33, 5: „Misericordia domini plena est terra“ (nach dem Evangel. Joh. 10, 1—11 auch d. de pastor bonus genannt), Jubilate vom Introitus Ps. 66, 1: „Jubilate Deo omnis terra“ (nach dem Evangel. Joh. 16, 16 ff. auch Dom. de Modicum oder d. secunda post octavam Paschae genannt). — Cantate vom Introitus Ps. 98, 1: „Cantate Domino canticum novum“. Der fünfte Sonntag trägt von seinem Introitus Jes. 48, 20 den Namen Vocem jucunditatis. Der gebräuchlichere Name Rogate rührt von den sogenannten Rogationes her, d. h. Bittgängen oder Gebetsprozessionen, die bei besonderen

[14]) Irrig ist die viel verbreitete Ansicht, als seien die Christen an diesem Tage noch im Gottesdienst in den weiſsen Kleidern erschienen (auch Achelis, Pr. Th.² 1, S. 296), welchen Irrtum die deutsche Übersetzung „der weiſse Sonntag“ wohl erzeugt hat. Vgl. Pseudoalcuin, de div. offic. 21 (MSL. 101, S. 1223): „A sabbato usque ad sabbatum portantur albae vestes . . . Quod vero in sabbato exuuntur ipsa vestimenta, etc.“

[15]) Aus einer Vermischung von Sicut modo geniti (Vulgata) und Quasi modo nati (Hieron. in Jes. 55, 1. MSL. 24, S. 529). In dem Missale gothicum heiſst der Sonntag Clausum Pascha (Mabillon S. 259).

Notzeiten üblich wurden, und die Mamertus, Bischof von Vienne, um 470 in Gallien an den drei dem Himmelfahrtsfest vorausgehenden Tagen einführte.

Zunächst waren sie nur durch Erdbeben und Feuersbrünste veranlafst, wie Gregor von Tours (hist. Franc. II, 34, MSL. 71, S. 231 f.) berichtet. Sie wurden aber trotz des Widerstrebens der Geistlichen stehende Sitte (vgl. den 27. und 28. Kanon der Synode von Orleans 511, Bruns II, S. 165) und bekamen später die Bedeutung, für die reifenden Felder den göttlichen Segen und die Abwendung von Unglücksfällen zu erflehen (Bingham IX, p. 251). Diese Sitte verbreitete sich in der abendländischen Kirche und wurde in Rom durch Leo III. (795—816) eingeführt. Die Bittgänge wurden litaniae minores genannt, im Unterschied von der litania major, die in Rom am Markustag (25. April) üblich war. So unterscheidet sie das Missale Romanum. In Britannien bezeichnet der 16. Kanon der Synode von Cloveshofen (747) die Rogationen als eine alte Sitte des Landes, die nicht von Rom nach Britannien gekommen sei (Warren, the lit. and ritual of Celtic Church S. 147). Mittelalterliche Liturgiker sprechen von dieser Zeit sogar als von einer dritten grofsen Fasten- und Bufszeit neben Advent- und Quadragesimalzeit. Dafs diese Tage übrigens auch anderwärts früh als Fast- und Bettage gehalten wurden, bezeugt eine Predigt, die Augustins Namen trägt, wahrscheinlich aber von Cäsarius ist (serm. 173, al. 174, MSL. 39, S. 2078). — In Spanien wurden diese Rogationen, weil sie Fasttage waren und in der Freudenzeit zwischen Ostern und Pfingsten nicht gefastet werden sollte, in der Woche nach Pfingsten gehalten (Walafr. Strabo, MSL. 114, S. 962, vgl. auch 2. can. der Synode von Gerundia, Bruns II, S. 18).

Zwischen Himmelfahrt und Pfingsten liegt noch der Sonntag Exaudi mit dem Introitus Ps. 27, 7. 8: „Exaudi domine vocem deprecationis meae“. Wenn auch eine Auffassung der 10 Tage nach Himmelfahrt als Vorbereitungszeit auf Pfingsten nicht ausgesprochen wird, so werden doch die vorausgehenden Sonntage als dom. I—V post Pascha, der Sonntag Exaudi als Dom. infra Octavam Ascensionis von einander unterschieden.

5. Die **Adventszeit** bildete sich nur allmählich als Vorbereitungszeit auf das Weihnachtsfest in Analogie zu der österlichen Quadragesimalzeit in der Kirche heraus. Die Zahl der einfallenden Sonntage war lange Zeit sehr verschieden. Zuletzt wurde von Rom aus die Vierzahl festgestellt.

Eine Art von Adventszeit finden wir in Spanien, noch ehe dort das Weihnachtsfest gefeiert wurde, vor dem Epiphaniasfeste. Die Synode von Sarragossa 380 ordnete an, dafs drei Wochen lang bis zum Epiphaniasfeste (also vom 17. Dezember an) eine strengere Ordnung eingehalten werden solle, „nulli liceat de ecclesia absentare nec latere in domibus nec secedere in villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam“ (Bruns II, 13 f.). Eine Vorbereitungszeit auf Weihnachten finden wir zuerst in Gallien, wo Bischof Perpetuus von Tours im Jahre

480 anordnete, dafs vom Fest des heiligen Martin (11. November) an bis Weihnachten die Gläubigen jede Woche drei Fasttage halten sollten (Greg. Tur., hist. eccl. X, 31, MSL. 71, S. 566. Martène, de ant. eccl. rit. IV, 10, S. 26). Von dem Konzil von Tours 567, can. 17, wurde den Mönchen von Anfang Dezember bis Weihnachten ein tägliches Fasten vorgeschrieben (Bruns II, S. 229). Die 1. Synode von Macon 581, can. 9, spricht schon von der Zeit vom Martinstag bis Weihnachten in Parallele zu der österlichen Quadragesimalzeit und bestimmt, dafs die Messen dieser Zeit auch in jenem gleich langen Zeitraume gehalten werden sollen (Bruns II, S. 244). Die 46 Tage vom Martinstag an bis Weihnachten entsprachen den 46 Tagen vor Ostern, wobei die Sonntage nicht gerechnet wurden (siehe oben S. 196). Auf dem Boden der angelsächsischen Kirche wird in der vom 9. Jahrhundert stammenden Bufsordnung, dem Confessionale Pseudo-Egberti I, 1, c. 37 (MSL. 89, S. 410 f.), von einer dreifachen 40tägigen Fastenzeit gesprochen, einer vor dem Osterfest, die für alles Volk gilt, und zwei andern vor Weihnachten und nach Pfingsten. So hat der frühere gallikanische Ritus, wie auch der mailändische Ritus sechs Sonntage vor dem Geburtsfest Christi. — Auch die spanische (mozarabische) Liturgie hat sechs Adventssonntage (MSL. 85, S. 139). Allerdings hat das Lektionar von Toledo Messen nur zu fünf Sonntagen des Advent (Liber comicus etc. ed. Morin in Anecdota Maredsolana I, 1893). Bedas Epistelpredigten zählen 6 Advente. — Die griechische Kirche hat noch bis heute die 40tägige Vorfeier vor Weihnachten.

Zu des Amalarius Zeiten (9. Jahrh.) finden wir fünf Adventsonntage, die mit den fünf Weltaltern in Verbindung gebracht werden, doch nennt er auch zugleich die Vierzahl, die er mit der Ordnung der Schrift zusammenbringt: Gesetz, Psalmen, Propheten und Anfang des Evangeliums (de eccl. off. III, 40, IV, c. 30, MSL. 105, S. 1158. 1218). Der fünfte Sonntag vor Weihnachten wurde einerseits mit den folgenden Sonntagen zusammengeschlossen und bekam andererseits eine besondere Stellung als praeparatio adventus Domini (Amalarius a. a. O. Berno von Reichenau, MSL. 142, S. 1064. Durandus VI, 2). Das Sacr. Gelasianum hat Gebete für fünf Adventsonntage. Auch das Homiliarium Karls d. Gr. zählt fünf Sonntage vor Weihnachten (Weigand, Das Homiliarium K.s d. Gr. 1897, S. 17. 70). Auch in den ältesten Codices des Gregorianischen Sakramentars finden sich fünf Sonntage ante Natale Christi, während in den späteren vier Dominicae adventus gezählt werden. Im 10. und 11. Jahrh. wird die Fünfzahl in Gallien und Italien wieder allgemein. (S. die Bemerkungen des Menardus zu seiner Ausgabe des Gregorianum, MSL. 78, S. 433, vgl. Bäumer a. a. O. S. 633.) Micrologus c. 62 hat ebenfalls fünf Sonntage ante Natale Domini, die er ebenfalls mit den fünf Weltaltern und den fünf Büchern Mosis in Beziehung stellt (MSL. 151, S. 1022).

Vom 11. Jahrh. an wurden in Rom die vier Adventsonntage endgültig festgestellt, deren erster zwischen den Tagen vom 27. Novbr. bis 3. Dezbr. wechseln kann. Von da an wandelt sich auch der Name der Sonntage aus der Bezeichnung ante Natale Domini, wobei der erste Sonntag die höchste Zahl (4 oder 5) hat, in den Namen Dominicae adventus Domini, die von 1—4 gezählt werden. Eine Differenz war im 11. Jahrh. nur noch darüber, ob man am fünften Sonntage vor Weihnachten die Adventszeit beginnen sollte,

wenn Weihnachten auf einen Montag fiel. Manche wollten in diesem Falle den unmittelbar vorausgehenden Sonntag nur als Vigilie des Weihnachtsfestes und nicht als Adventsonntag ansehen. Vgl. die Erörterungen von Berno von Reichenau, MSL. 142, S. 1079 ff.

Die vier Sonntage werden später mannigfach gedeutet. Durandus (VI, 2, 2) hat einen vierfachen adventus Christi: in carnem, in mentem, in morte cujuslibet, in majestate diei judicii, nennt aber sodann auch einen zweifachen adventus, indem er die beiden ersten und die beiden letzten genannten kombiniert. Andere sprechen von dem triplex adventus Christi: in carnem, in mentem und in judicium, oder ad, in et contra homines, wobei der vierte Sonntag als Paraskeue des Weihnachtsfestes angesehen wird.

In der römischen Kirche werden 8 Tage vor Weihnachten die sogenannten Rorate-Messen (von dem Introitus Jes. 45, 8: „Rorate coeli desuper“) zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria gehalten.

6. Über die Bedeutung der Zeit von Epiphanias bis zu der mit Septuagesimä beginnenden Vorfastenzeit und über ihre Einreihung in den Kreis der Festzeiten herrscht bei den mittelalterlichen Liturgikern keine Klarheit (siehe unten § 23).

7. Die jährlich wiederkehrenden Feste erhielten eine Vorfeier in den sogenannten **Vigilien**, die zuerst bei Nacht gefeiert wurden. Besonders wurde die Vigilie der Osternacht feierlich begangen und bis zum Morgengottesdienst ausgedehnt. Später wurden die Vigilien auf den vorausgehenden Tag verlegt. Vigilien haben in der römischen Kirche die drei hohen Feste, Mariä Verkündigung und Reinigung, Epiphanien, Himmelfahrt, Johannes der Täufer, Allerheiligen und die Aposteltage erhalten.

Die Vigilien bezeichneten ursprünglich nur die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen, die bei Nacht während der Verfolgungszeiten erfolgten, die coetus antelucani nach Plinius (s. § 25, 2), Tert., de cor. milit. 3, ad uxor. II, 4. Tertullian (de orat. 29) gebraucht zuerst das Wort Vigilie für den nächtlichen Gottesdienst im Gegensatz zum Stationsdienst in der liturgischen Tagesfeier. Man behielt diese Versammlungen auch nach den Christenverfolgungen bei. In der Osternacht galt die Vigilie als besonders heilig, weil man das Kommen Christi zum Gericht in dieser Nacht erwartete. (Lact., div. inst. VII, 19, MSL. 6, S. 797. Greg. Naz., orat. 19. Greg. Nyss., Or. 5 de Pasch. Hieron. in Matth. 25 u. s. w.) Über die prachtvolle Erleuchtung der Kirche schon zur Zeit Konstantins vgl. Euseb., vit. Const. IV, 22, Greg. Naz., orat. 42, p. 676. Später trat die Pfingstvigilie als besonders ausgezeichnet hinzu. Die Weihnachtsvigilie kam im 6. Jahrh. zu Ansehen (Greg. von Tours, de mirac. Mart. III, 16, MSL. 71, S. 975). Seit dem 12. Jahrh. kamen die Vigilien der Marienfeste hinzu. — Die Unzuträglichkeiten der nächtlichen Vigilien traten schon im 4. Jh. zu Tage. (Conc. Eliberit. a. 305, can. 35. Bruns II, 6. Vgl. Hieron., adv. Vigil. 9, MSL. 23, S. 347.) Darum wurden die Vigilienfeiern auf den vorausgehenden Tag verlegt. Die eigentlichen nächtlichen Vigilien blieben im Mittel-

alter nur in den Klöstern. (Vgl. über die Vigilien Bingham XIII, 9, 4 [t. V, p. 288]. Wetzer u. Welte² 7, S. 586. Binterim V, 2, S. 156 ff. Zöckler, Gesch. d. Ask. S. 264 ff. Ders. in PRE.² 16, S. 464 ff.)

8. Als Nachfeier der Feste bildeten sich die sogen. **Oktaven** aus, die achttägige Feier der hervorragenden Feste, insbesondere die Feier des achten Tages, der besonders ausgezeichnet wird. Ihren Ursprung haben sie von der zuerst gefeierten Osteroktave, die an die siebentägige Festordnung des jüdischen Passahfestes anknüpfte, deren letzter Tag am festlichsten gefeiert wurde (Lev. 23, 6 ff., Num. 28, 17 ff, Deut. 16, 3 ff.). Die Kirche nahm die achttägige Feier auf wohl mit Rücksicht auf die Thatsache, dafs Christus am achten Tage nach Ostern den Jüngern erschien (Joh. 20, 26). Von hier aus verbreitete sich die Feier der Oktave, d. h. die Feier des achten Tages als Nachfeier, auch auf andere Feste, während die eigentliche achttägige Feier der drei hohen Feste auf eine dreitägige, mit Beziehung auf die Dreieinigkeit, verkürzt wurde. Die Synode von Konstanz im Jahre 1094 erklärte: „Item statuit, ut tam in hebdomada Pentecostes quam in hebdomada Paschali tres tantum dies festivi celebrentur“.[16]) Indessen ist unter den hohen Festen zunächst nur Ostern und Weihnachten mit einer Oktave bedacht.

Die alten römischen Ordines kennen keine Feier der Oktave von Pfingsten. Die Pfingstfeier endete mit dem siebenten Tage, dem Sonnabend der Pfingstwoche. Amalarius (de eccl. off. IV, 29, MSL. 105, S. 1216 ff.) bezeugt die Verschiedenheit der Kirchen in Bezug auf die Feier der Oktave nach Pfingsten. Auch Berno v. Reichenau (11. Jahrh.) berichtet von der gallikanischen Kirche, dafs in ihr darüber verschiedene Meinungen bestanden. Die Gegner der Oktave beriefen sich darauf, dafs wegen der sieben Gaben des Geistes (Jes. 11, 2) der Schlufs der Pfingstfeier am siebenten Tage gefordert werde (de offic. miss. c. 3, MSL. 142, S. 1061 f.). In manchen Diöcesen wurde die Oktave gefeiert, und zwar verband sie sich später vielfach mit dem Trinitatisfest (siehe oben S. 193). Für die Diöcese Mainz wird noch aus dem 17. Jahrh. berichtet: „Octava Pentecostes servatur apud Moguntinenses ruraliter, sed in majori ecclesia et aliis ecclesiis infra muros servatur festum S. Trinitatis“ (Schulting t. III, 1, p. 56). Die orientalische Kirche hat die Oster- und Pfingstoktave. Auf letztere fällt das Fest Allerheiligen. Die abendländische Festordnung zählt 16 allgemein verpflichtende Oktaven, wozu noch für einzelne Kirchen die Oktaven der Kirchweihe und die Feste der Titularheiligen, nach denen die Kirche benannt ist, treten.

---

16) Harduin VI, 2, S. 1707.

§ 21. 5. Die Stellung der Reformation und der evangelischen Kirche zu dem Sonntags- und Festcyklus.

1. Luthers Auffassung von der pädagogischen Bedeutung der Gottesdienste (so oben S. 35) bestimmt auch seine Stellung gegenüber den Festen. Sie waren ihm Einrichtungen der Kirche zur Erziehung des Volkes.

„Nos observamus diem dominicam, natalem domini, pascha et similes ferias liberrime, non oneramus illis ritibus conscientias . . sed ut omnia ordine et sine tumultu in ecclesia gerantur neve externa concordia scindatur . . . . Potissimum autem observamus hujusmodi ferias, ut conservetur ministerium verbi, ut populus conveniat certis diebus et temporibus ad audiendum verbum, ut discat cognoscere Deum, ut communione utatur, ut oret publice pro omnibus necessitatibus, item, ut agat gratias Deo pro spiritualibus et corporalibus ipsius beneficiis, et propter hanc causam praecipue credo institutam esse a patribus observationem diei dominici, paschae, pentecostes etc.“ (Ep. ad Gal. II, p. 212f.)

Aus pädagogischen Gründen, um der Trägheit, Armut und Völlerei zu steuern, war Luther anfangs für Beseitigung aller Festtage in der Woche, bez. für Verlegung derselben auf die Sonntage.

„Wollte Gott“, so schreibt er 1520 in dem Sermon von guten Werken, „dafs in der Christenheit kein Feiertag wäre, denn der Sonntag, dafs man unser Frauen und der Heiligen Feste alle auf den Sonntag legte; so blieben viel böser Untugend nach, durch die Arbeit der Werkeltage würden auch die Lande nicht so arm und verzehret. Aber nun sind wir mit vielen Feiertagen geplaget, zu Verderbung der Seelen, Leib und Güter, davon viel zu sagen wäre“ (20, S. 247). In der Schrift „An den christl. Adel deutscher Nation. 1520“ heifst es: „Zum Achtzehnten, dafs man alle Feste abthäte und allein den Sonntag behielte. Wollte man aber ja unserer Frauen und der grofsen Heiligen Fest halten, dafs sie alle auf den Sonntag wurden verlegt, oder nur des Morgens zur Mefs gehalten, darnach liefs den ganzen Tag Werkeltag sein“ (21, S. 329).

Dennoch behielt Luther alle Festtage bei, welche die im Glaubensbekenntnis enthaltenen Heilsthatsachen betreffen und als Christusfeste sich ausweisen (auch Mariä Verkündigung, Mariä Reinigung, Jesu Beschneidung, Epiphaniasfest). Er schaffte aber die spezifisch römischen und die im Evangelium nicht begründeten Feste ab, wenn er auch für einige tief im Volksleben wurzelnde Feste vorläufig noch Zugeständnisse des Fortbestehens machte. Doch betonte er ausdrücklich, dafs bei den letzteren Festen nicht den betreffenden Personen gedient, sondern allein Gott gepriesen werde.

In der Form. missae sagt Luther: „Festum purificationis et annunciationis pro festis Christi, sicut epiphania et circumcisionem habemus“ (Opp.

var. arg. 7, 5). Sehr energisch verwarf Luther die Feier des 1. Januar als Neujahrsfest: „Auf diesen Tag pflegt man das Neujahr auszuteilen auf der Kanzel, als hätte man sonst nicht genug nützlichs, heilsams Dinges zu predigen, dafs man solche unnütze Fabeln anstatt göttlichs Worts furgeben müfste, und aus solchem ernsten Amt ein Spiel und Schimpf machen. Von der Beschneidung fordert das Evangelium zu predigen und von dem Namen Jesu“ (10^2, 319). — Das Fronleichnamsfest beseitigte Luther im Jahre 1523 völlig (Fröschel, Vom Priestertum der rechten wahrhaft christlichen Kirchen), desgleichen auch die beiden Feste des Kreuzes Christi. Vgl. die Predigten Luthers an den Festen des Kreuzes Christi im Jahre 1522 (15^2, S. 358 ff. 505 ff.), in denen er den Mifsbrauch, der bei diesen Festen geschieht, bekämpft. Ebenso verwarf er die Heiligen- und Märtyrerfeste. Der Stephanstag (26. Dezember) und Joh.-Evang.-Tag (27. Dezember) sollten als Weihnachtstag gefeiert werden (Form. missae: „Loco festi S. Stephani et Joh. evangel. officium nativitatis placet, Opp. var. arg. 7, 6). Betreffs der Feste Allerheiligen und Allerseelen sagt er schon in der einzigen Predigt, die wir vom erstgenannten Tage von ihm haben: „Ich wollte, dafs diese beiden Feste in allen Landen wären aufgehoben, allein um des Mifsbrauchs willen, der darinnen geschieht“ (15^2, S. 518). — In der Schrift „Ordnung des Gottesdienstes“ 1523 sagt er betreffs der Feste Mariä Geburt (8. September) und Mariä Himmelfahrt (15. August), dafs man sie noch eine Zeit bleiben lassen müsse (22, S. 156). Im Jahre 1528 wurde durch den Unterricht der Visitatoren (23, S. 44) festgestellt, dafs als hauptsächlichste Feste zu halten seien: Christtag, Beschneidung, Epiphania, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten. Dem Osterfest sollte die Passionszeit vorausgehen. Aufser diesen Festen „wäre auch gut, dafs die Pfarrherrn einträchtiglich feierten die Sonntage Mariä Verkündigung, Reinigung, Heimsuchung, Johannes des Täufers, Michaelis, die Aposteltage und Magdalenä, dieselben Feste wären denn etliche bereits abgangen, und könnten nicht bequemlich alle wieder aufgerichtet werden.“ Fraglich kann erscheinen, was hier mit dem Wort „Sonntag“ gemeint ist, ob die auf den folgenden Sonntag verlegten Festtage oder die Festtage selbst. Letzteres ist wahrscheinlich, weil L. im folgenden von einem eventuell in Wegfall gekommenen Fest redet, was von den Sonntagen nicht gelten kann. — An allen derartigen Festen sollte aber nur Gott gedient werden: „So feiern wir nun den Tag Michaelis, unsern lieben Herrn Gott zu loben und zu preisen, dafs er die heiligen Engel uns zum Dienst verordnet hat. Denn also habt ihr oft gehöret, dafs wir den Pfingsttag feiern, nicht um der Apostel willen, sondern darum, dafs Gott den heiligen Geist gegeben und der Apostel Amt eingesetzt hat. Also feiern wir den Tag der Geburt unsers Herrn J. Chr. nicht um der Jungfrau Maria willen, sondern dafs Gott seinen Sohn aus derselben hat lassen Mensch geboren werden, welcher unser Bruder und Erlöser sein sollte. Also auch alle andern Feste feiern wir um unseres Gottes willen; und rühmen die Wohlthat, die Gott an solchen Festen erzeiget hat. St. Johannes des Täufers Fest feiern wir nicht um Johannes willen, sondern um unsers lieben Gottes willen, der solchen trefflichen Prediger der Welt gegeben hat“ (17, S. 193).

Dafs Ostern und Pfingsten bewegliche Feste (festa mobilia) seien, war Luther nicht recht. Er wünschte eine Festlegung derselben.

„Jetzt dürfts wohl wiederum einer Reformation, dafs der Kalender korrigiert und die Ostern zurecht gerückt würden. Aber das soll niemand thun, denn die hohen Majestäten, Kaiser und Könige, die müfsten einträchtiglich zugleich ein Gebot lassen in alle Welt ausgehen, auf welche Zeit man sollte Ostertag hinfort halten .... Indefs halten wir das glimmend Hölzlein von Nicäno Concilio, dafs der Ostertag auf einen Sonntag bleibet, es schückele dieweil die Zeit, wie sie kann. Denn sie heifsen es festa mobilia, ich heifse sie Schückelfest, da jährlich der Ostertag mit seinen anfangenden Festen sich ändert, itzt frühe, itzt spat ins Jahr kommt, und auf keinem gewissen Tage, wie die andern Feste, bleibet ... Sie wollen von dem alten Gesetz Mose ein Stück behalten, nämlich, dafs man den Vollmond März sollt achten; das ist der alte Rock (Matth. 9), darnach wollen sie nicht demselben Vollmondstage (als Christen, durch Christum vom Gesetz Mosi gefreiet) unterworfen sein, sondern den folgenden Sonntag dafür haben. Das ist der neue Lappe auf den alten Rock. Darum hat der ewige Hader und das ewige Schückeln bis daher so viel Wesens gemacht in der Kirchen, und mufs es machen bis an der Welt Ende". (Von Conc. und Kirchen 1539. 25, S. 270 ff.)

2. Die lutherische Kirche des 16. Jahrh. verblieb im allgemeinen bei diesen Festtagen. Die drei hohen Feste wurden, wie bisher, dreitägig gefeiert. Dagegen wurden meist die Apostel tage als niedere oder auch halbe Feiertage angesehen und teilweise an den folgenden Sonntagen mitgefeiert (z. B. *Braunschweig 1528. Schleswig-Holstein 1542. Pommern 1542).* Die drei Marientage wurden als Christi Tage gefeiert, „derweil diese Historien in dem Evangelium begriffen sind und betreffen unsern Herrn J. Chr." *(Braunschweig 1528).* Viele KOO. behielten aber auch noch mehr Feiertage bei. Die *Ulmer KO. 1531,* die reformierten Typus trägt, schaffte alle Feiertage aufser dem Sonntag ab.

Gründonnerstag und Charfreitag, teilweise nur als halbe Feiertage, haben die KOO. von *Wittenberg 1533. Hannover 1536. Nassau 1536. Köln. Reform. 1543. Preufsen 1544. Mecklenburg 1552.* — Das Trinitatisfest nennen die KOO. von *Brandenb.-Nürnberg 1533. Pommern 1535. Nassau 1536. Hamburg 1539. Herz. Heinrich 1539. Kurbrandenb. 1540. Pommern 1542. Waldeck 1556.* — Das Fest der Verklärung Christi behielt *Nordheim 1539.* — Von den Heiligen und Märtyrern werden häufig die Tage von Stephanus *(Bremen 1534. Nassau 1536. Kurbrandenb. 1540)* und Laurentius *(Braunschweig 1528. Minden 1530. Bremen 1534. Nassau 1536. Hamburg 1539. Kurbrandenb. 1540. Schweinfurt 1543)* genannt. — Vereinzelt kommen noch folgende Heiligentage vor, was auf örtlichen Verhältnissen beruht: St. Georg *(Nördlingen 1538),* Martin *(Kurbrandenb. 1540),* Elisabeth *(Schweinfurt 1543),* Katharina *(Kurbrandenb. 1540).* — Der Tag der unschuldigen Kinder (28. Dezember) wird in *Hamburg 1539* ge-

feiert. — Dagegen findet sich das Fest Allerheiligen häufiger *(Hannover 1536. Nassau 1536. Lippe 1538. Nordheim 1539. Kurbrandenb. 1540. Schlesw.-Holstein 1542. Schwäbisch Hall 1543. Schweinfurt 1543. Hadeln 1544* und anderwärts). — Allerseelentag findet sich nirgends. Nur *Kurbrandenb. 1540* bestimmt bei der Ordnung des Begräbnisses: „Damit wir alles, das in der Kirchen Besserung möge gewandt werden, gerne erhalten wollten, lassen wir uns gefallen, dafs jährlich ein sonderlich Amt und dabei eine Predigt von den Verstorbenen und de mortalitate et resurrectione mortuorum geschehe in Stiftern und Pfarren, die animarum und am Freitag im Quartal Reminiscere und Trinitatis, und dafs sonderlich daneben das Volk erinnert werde, vor den alten Mifsbräuchen sich zu hüten" (Richter, KOO. I, S. 330). — Das Fronleichnamsfest finden wir noch in *Kurbrandenb. 1540,* und „ohne Ausstellen und Umtragen des Sakraments" in *Nassau 1536.* Die KO. von *Nordheim 1539* beläfst um sonderlicher politischer, d. i. bürgerlicher Ursachen willen das Fest, aber ohne Prozession. Es soll allein Gottes Wort und das Nachtmahl des Herrn zu handeln und zu halten gestattet sein. Doch fiel das Fest bald auf evangelischem Boden völlig weg. — Von Marientagen wurde noch gefeiert Mariä Geburt *(Minden 1530. Hannover 1536. Nassau 1536. Lippe 1538. Nördlingen 1538. Nordheim 1539. Kurbrandenb. 1540. Schweinfurt 1543. Schwäbisch Hall 1543)* und auch Mariä Himmelfahrt *(Hadeln 1526. Minden 1530. Lippe 1538. Kurbrandenb. 1540. Schweinfurt 1543. Schwäbisch Hall 1543).* In der KO. von *Nassau 1536* wird ausdrücklich gesagt, dafs das Fest nicht in der Schrift gegründet sei, aber um des Volkes willen noch eine Zeitlang gefeiert werden solle. In *Brandenburg-Nürnberg 1533, Ottheinrich 1556* und *Hohenlohe 1577* wird M. Heimsuchung vom 2. Juli auf M. Himmelfahrt (15. Aug.) wegen des beliebteren Feiertags verlegt. — Ganz eigentümlich ist, dafs *Hoya 1573* vier „Hochfesttagzeiten" zählt und zwar neben den drei hohen Festen auch den Michaelistag. — Das Fest der Beschneidung Christi wurde mehr und mehr in der lutherischen Kirche in Beziehung zu dem Neujahrstag gesetzt und als Neujahrsfest auch gefeiert (gegen Luther). Schon Chemnitz (Ex. Conc. Trid. IV, 5, 3) urteilt, dafs an diesem Tag zu der Predigt von der Stellung Christi unter dem Gesetz (Evangelium des Tages) und von der christlichen Freiheit (Epistel des Tages) noch hinzugefügt würden „commonefactiones de auspiciis novi anni".

3. Der Bestand der christlichen Feste: Weihnachten, Beschneidung (Neujahr), Epiphanias, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Mariä Reinigung, Verkündigung, Heimsuchung, öfters auch Johannistag, ist, wie in der Reformationszeit, so auch bis Mitte des vorigen Jahrhunderts in den deutschen evangelischen Kirchen verblieben. Der Charfreitag erhielt erst spät höhere kirchliche Bedeutung. Die Aposteltage wurden durchgängig auf den nächsten Sonntag gelegt, vielfach auch die sogenannten Marientage, die biblische Begründung hatten. Auch wurden im 18. und 19. Jahrh. die dritten Feiertage der hohen Feste beseitigt.

In Württemberg wurden 1536 Epiphanias, Gründonnerstag, Charfreitag, die drei Marientage und der Tag Johannis des Täufers als halbe Feiertage be-

gangen, an denen früh gepredigt und sodann die Werkeltagarbeit aufgenommen wurde (Richter, KOO. I, S. 267). Überhaupt erhielt der Charfreitag erst spät die hohe Bedeutung, die er heute in der evangelischen (nicht in der katholischen) Kirche hat. Vgl. Spener (Cons. th. III, p. 759): „Anno hoc ineunte (1696) Serenissimus Elector (von Kurbrandenburg) decrevit diem parasceues in memoriam passionis Dominicae ferialem reddere.“ Schon 1652 wurden in Osnabrück die dritten Feiertage der hohen Feste abgeschafft. In Preufsen wurden durch königliche Dekrete 1754, 1755 und 1773 mehrere Feste aufgehoben, insbesondere die dritten Feiertage der hohen Feste, der Gründonnerstag, auch das Himmelfahrtsfest, das jedoch 1789 wiederhergestellt wurde. Die anderen Länder folgten im 19. Jahrh. nach. In der sächsischen Landeskirche wurden 1831 die dritten Feiertage abgeschafft und Mariä Reinigung und Heimsuchung, Michaelis und Johannis auf die folgenden Sonntage verlegt. Im Jahre 1871 geschah dies auch mit Mariä Verkündigung.

4. Dagegen haben die evangelischen Kirchen Deutschlands einige Festtage neu eingeführt.

Insbesondere gilt dies vom **Reformationsfest**, das als Erinnerung an Gottes Gnadenthat im Werke der Reformation begangen wird, und dessen Feier schon in die Reformationszeit selbst zurückreicht.

Bugenhagen feierte im häuslichen Kreise jährlich ein Fest der Bibelübersetzung und ordnete in einzelnen KOO. einen jährlichen Dankgottesdienst für den jedesmaligen Jahrestag der durch die betreffende Kirchenordnung erfolgten Einführung der Reformation an. So in *Braunschweig* (1528) für den Sonntag nach Ägydii (1. September), in *Hamburg* (1529) und *Lübeck* (1531) für den Sonntag Trinitatis.[1]) Vgl. *Braunschw. KO. 1528:* „Des Sonntags nach Ägydii im 1528sten Jahre ist beschlossen und einträchtiglich angenommen alle christliche Ordnung, in diesem Buche beschrieben für uns und unsere Nachkommen. Das sei Gott gedankt und gelobt durch J. Chr. ewiglich. Darumb soll alle Jahr auf den Sonntag ein Prediger solche Gnade, uns widerfahren, fürhalten, zu danken Christo, und zu bitten, dafs er uns helfe dabei zu bleiben, zu unserer und unserer Kinder Seligkeit.“

Kurfürst Joachim hielt von 1563 an jährlich am 8. Oktober ein grofses Kirchenfest zur Danksagung, dafs Gott ihn und seine Unterthanen mit dem rechten Verstand seines Wortes und wahren Gebrauch des Sakraments begnadigt habe. Nach seinem Tode ging dieses Fest wieder ein. (Cramer, Pommer. Kirchenchr. VI, S. 167. W. Caspari, Die geschichtl. Grundlage des gegenw. evangel. Gemeindelebens. S. 21.) Die *Pommersche KO. 1568* verordnet die Vigilie des Martinstages (10. Novbr.), Luthers Geburtstag, als einen Tag gottesdienstlicher Dankesfeier. „Dafür soll die ganze Christenheit Gott ewiglich Dank sagen, seine Lehre von des Antichrists falscher Lehre

[1]) Nach der KO. von *Hamburg 1529* soll übrigens auch am Sonntag nach Mariä Reinigung für die Pflanzung des Christentums durch Ansgar gedankt werden, wie nach der *Niedersächs. KO. 1585* am Tage des heiligen Ansverus (15. Juli) aus gleichem Grunde.

und Greueln unterscheiden und an diesem Tage von dem Artikel, was eines christlichen Bischofs oder Pastors Amt sei, aus Gottes Wort unterrichtet werden.“ (Kliefoth 7 [4], S. 344. Daniel II, 66.) Dafs auch der Todestag Luthers mannigfach gottesdienstlich gefeiert wurde, bezeugen Gedächtnispredigten auf diesen Tag, z. B. von Cyriakus Spangenberg 1568, Joh. Major 1576, Georg Mylius 1592 (Augusti 1, S. 80). Die *Niedersächs. KO. 1585* verordnet als jährlichen Dankestag für die Reformation den Sonntag nach Johannes d. T., weil an diesem Tage im Jahre 1531 zuerst das Evangelium in Niedersachsen gepredigt worden ist (Daniel II, S. 67). Unter den Heimsuchungen des 30jähr. Krieges wurde das Reformationsfest wieder vergessen, bis Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen 1667 das Fest auf den 31. Oktbr. anordnete. Seitdem gilt der 31. Oktbr. in den meisten evangelischen Landeskirchen als Gedächtnistag der Reformation, und zwar so, dafs er entweder als ganzer Feiertag an dem Tage selbst begangen wird *(Königreich Sachsen. Sachsen-Altenburg. Schwarzburg-Rudolstadt)* oder am Sonntag vor oder nach dem 31. Oktober, wenn dieser selbst nicht auf den Sonntag fällt *(Preufsen. Sachsen-Weimar. Lippe-Detmold. Hessen-Darmstadt. Oldenburg. Mecklenburg. Lübeck. Nassau).* In *Württemberg* und *Baden* wird das Reformationsfest am Sonntage nach dem 25. Juni (Übergabe der Augsb. Konfession) gefeiert. In *Braunschweig* ist kein Fest angeordnet, doch feiert es die *Stadt Braunschweig* gewohnheitsmäfsig am ersten Sonntage im September (Allgem. Kirchenbl. 1853, S. 565 ff.).

5. Als zweites der evangelischen Kirche eigentümliches Fest ist das **Erntedankfest** zu nennen, die Dankesfeier für die Früchte des Feldes und die irdischen Gaben überhaupt.

Viele KOO. *(Kalenberg 1542. Schlesw.-Holstein 1542. Osnabrück 1543. Braunschweig-Wolfenbüttel 1543. Hildesheim 1544. Preufsen 1558)* geben dem Michaelistag, als einem in die Zeit der vollbrachten Ernte fallenden Tag die Nebenbedeutung des Dankes für die Ernte, ohne ihn seiner eigentlichen Bedeutung zu entkleiden. In *Osnabrück 1563* wird der Bartholomäustag (24. Aug.) dazu bestimmt. Die *Hoyasche KO. 1581* ordnet für den Sonntag nach Ägydii (1. Sept.) ein formuliertes Dankgebet. Nach der *Verdenschen KO.* wird jährlich vor oder nach Michaelis ein besonderer Erntedanktag ausgeschrieben, und nach der *Strafsburger KO. 1598* soll ebenfalls jährlich ein Dankfest angesetzt werden. Zur Zeit wird es gewöhnlich an einem Sonntag, je nach Vollendung der Erntearbeit, also in den verschiedenen Orten verschieden angesetzt, während anderwärts *(Preußen. Lübeck. Braunschweig)* der erste Sonntag nach Michaelis oder auch *(Nassau)* der letzte Sonntag im September oder *(Baden)* der Sonntag nach Martini gefeiert wird (Allgem. KBl. 1853, S. 570 f.).

6. Eine besondere Bedeutung erlangten die **Buls- und Bettage** in den evangelischen Kirchen Deutschlands. Zuerst wurden solche in besonderen Notzeiten (Krieg, Teuerung, Seuchen) ausgeschrieben. Später wurden feste, jährlich oder auch monatlich wiederkehrende Tage als Bufstage bestimmt, die in den verschiedenen Landeskirchen ganz verschieden nach Zahl und Lage

waren. Seit 1893 haben die meisten Landeskirchen Nord- und Mitteldeutschlands einen gemeinsamen Buſs- und Bettag am Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis.

Ein *Lüneburgisches Edikt von 1527* (Petri, Agende der Hannöverschen KOO. II, 29) verfügt, daſs, wenn allgemeine Not einen besonderen Tag erfordern würde, an welchem gemeinsames Gebet im Gotteshause mit vorangehender Vermahnung göttlichen Worts geschehe, solche Tage ausgeschrieben werden sollten. Auch die *KOO. von Mecklenburg 1552* und *Osnabrück 1543* kennen solche Buſs- und Bettage (Kliefoth 7 [4], S. 468), die dann als Fasttage gehalten werden. Regelmäſsig wiederkehrende feststehende Buſstage ordnen dagegen zuerst die KOO. an, welche mehr dem reformierten Typus sich nähern. So bestimmen die *KOO. von Kassel 1539* (Richter I, S. 305), *Hessen 1566* (Richter II, S. 293. 294), daſs monatlich ein Bettag gehalten werde, abgesehen von besonderen auſserordentlich ausgeschriebenen, die durch besondere Nöte veranlaſst waren. In der *Straßburger KO. 1598* sind nicht nur monatliche Buſs- und Bettage ausgeschrieben, sondern es sollen auch die Dienstage jeder Woche als solche begangen werden, und in Zeiten gemeiner Not sollen die gewöhnlichen Perikopen beiseite gesetzt und auch die Sonntage als Buſs- und Bettage gehalten werden.

In *Württemberg* werden 1568 aller vier Wochen die Freitage als Buſs- und Bettage geordnet, so daſs auf das Jahr etwa 13 fallen (Allgem. KBl. 1853, S. 566). In den nord- und mitteldeutschen Kirchen von genuin lutherischem Charakter finden wir zunächst nur Betstunden als Nebengottesdienste an bestimmten Wochentagen und lokale Bet- und Buſstage, die sich nur auf das Gebiet einer Stadt, einer Gemeinde, höchstens einer Gegend erstrecken und entweder als jährliche Gedächtnistage einer göttlichen Heimsuchung (Brand, Wassersnot, Belagerung u. dgl.), oder als Bettage zur Abwendung bestimmter Unglücksfälle, denen die Gegend ausgesetzt ist (Überschwemmung, Hagelschlag u. dgl.), gehalten werden. Solche lokale Buſs- und Bettage finden sich bis heute z. B. in *Mecklenburg* und *Westfalen*. Doch wurden 1637 in *Oldenburg* (Tholuck, Lebenszeugen, S. 91) und 1643 in *Lüneburg* monatliche Buſs- und Bettage mit Arbeitseinstellung eingeführt. Nur in der Form der sogenannten Hagelfeier erscheint eine solche Feier, die einige KOO. an Stelle der sogenannten Rogationen (s. oben S. 201) einführten. So ordnet z. B. die *Niedersächs. KO. 1585* für den Montag nach Cantate einen Bettag vor der Ernte an, der den Namen „Hagelfeier“ führt und der z. B. in *Braunschweig* noch heute besteht.

Unter den bedrückenden Heimsuchungen des 30jährigen Krieges und der Türkenkriege entstand, beeinfluſst durch die asketische Richtung, die in dem Pietismus gipfelte, eine Umwandlung des Buſs- und Bettagswesens. Man begann im geschichtlichen Anschluſs an jene öffentlichen Notstände für ganze Territorien bestimmte allgemeine Buſs- und Bettage auszuschreiben, die auch von Fastengeboten begleitet waren. Die *Ostfriesische KO. 1631* bestimmte den Sonntag Exaudi und den Sonntag nach Michaelis zu Buſstagen. So geschah es auch in *Lübeck*, in *Mecklenburg*, in *Sachsen*. In *Kursachsen* hatte 1633 Johann Georg I. wegen der Kriegsdrangsale allgemeine groſse Buſs- und Bettage angeordnet, die sich jährlich wiederholten. 1664

fügte sein Nachfolger Johann Georg II. einen zweiten wegen der Türkenkriege hinzu, zu denen 1707 ein dritter wegen der neuen Kriegsnöte kam. Dieselben wurden alljährlich neu ausgeschrieben, aber jedesmal genau auf dieselben Tage, so dafs es einer Fixierung gleichkam. Auch im Kurfürstentum Brandenburg wurden 1663 und 1683 wegen der Türkenkriege allgemeine Fast-, Bufs- und Bettage auf den ersten Mittwoch jeden Monats angeordnet. Vor Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrh. geschah in den verschiedenen Territorien eine ähnliche Festsetzung. In einigen Gegenden wurden monatliche Bufstage angeordnet *(Altenburg. Oldenburg)*. In anderen Territorien begnügte man sich mit vierteljährlichen Bufstagen *(Preußen. Mecklenburg. Braunschweig. Schwarzburg-Rudolstadt. Lübeck)*, teilweise im Anschlufs an die mittelalterlichen Quatemberfeiern (siehe oben S. 167). Am Ende des 18. und im Laufe des 19. Jahrh. wurde die Zahl der Bufstage herabgemindert. In *Preußen* hob 1773 Friedrich der Grofse zunächst zwei, dann noch einen der vier Bufstage auf und liefs nur den Mittwoch nach Jubilate bestehen. Bis gegen Ende des 19. Jahrh. hatten die verschiedenen Territorien ganz verschiedene Bufstage, teilweise auch auf Sonntage gelegt (eine Aufzählung derselben Allgem. KBl. 1853, S. 569 f.). *Mecklenburg* behielt vier, *Hannover* drei, *Kgr. Sachsen, S.-Weimar, Meiningen, Koburg-Gotha, Waldeck* zwei Bufstage. *Württemberg* (das aber auch die monatlichen Bufstage daneben behielt), *Bayern, Baden, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau, Braunschweig, Altenburg, Reuß jüng. und ält. Linie, Schwarzburg, Anhalt, Schleswig-Holstein* haben wie *Preußen* nur einen Bufs- und Bettag. — Die Eisenacher Konferenz der Kirchenregierungen beschäftigte sich zuerst 1853 und von neuem 1878 mit der Frage eines allgemeinen Bufs- und Bettags für alle deutsch-evangelischen Landeskirchen. Die süddeutschen Kirchenregierungen widerstrebten dem Plan. Seit 1893 (in Oldenburg seit 1895) wird in allen mittel- und norddeutschen Landeskirchen (aufser *den beiden Mecklenburg* und *Reuß ält. Linie)* ein allgemeiner Bufs- und Bettag am Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis gefeiert. Daneben haben einzelne Landeskirchen noch besondere Bufstage behalten (z. B. *Kgr. Sachsen* am Mittwoch nach Reminiscere). (Vgl. Allg. KBl. a. a. O. S. 518 f.)

7. Das sogenannte **Totenfest** ist neueren Ursprungs. Durch Kabinetsordre Friedrich Wilhelms III. vom 24. April 1816 wurde für *Preufsen* bestimmt, dafs ein jährliches allgemeines Kirchenfest zur Erinnerung an die Verstorbenen am letzten Sonntag des Kirchenjahres in allen evangelischen Kirchen der königlichen Staaten beider Konfessionen gefeiert werden solle. Auch solle dieses Kirchenfest nicht nur auf die im Laufe des letztverflossenen Jahres Verstorbenen Bezug haben, sondern überhaupt das Andenken an die Hingeschiedenen erneuern. Diese Einrichtung fand in anderen Landeskirchen Nachfolge. In *Nassau* 1818 (hier aber auf den letzten Sonntag des bürgerlichen Jahres verlegt), in *Meiningen* 1822, in *Sachsen* 1831, in der evang.-luth. Kirche *Rufslands* durch Gesetz vom 28. Dezbr. 1832, in *Schwarzburg-Rudolstadt* 1848.

Vielfach nimmt man an, dafs die Erinnerung an die im Befreiungskrieg Gefallenen die Veranlassung zur Einführung des Totensonntags in Preufsen geführt habe (Piper, Kirchenrechnung. S. 95. Caspari a. a. O. S. 22). In der Kabinetsordre des Königs und in der Ausführungsverordnung vom 25. Novbr. 1816 steht davon nichts. Vgl. aber Schleiermacher, Festpred. IV, S. 403: „Seit jenen denkwürdigen Jahren, in denen so viele der Unsrigen bei der glorreichen Verteidigung des gemeinsamen Vaterlandes ihren Tod fanden, besteht unter uns die Einrichtung, dafs wir unser kirchliches Jahr damit beschliefsen, derer besonders zu gedenken, welche in dem Laufe desselben aus unserer Mitte sind abgerufen worden.“ Es liegt nahe, dafs die Erinnerung an die im Krieg Gefallenen das Bedürfnis nach einer solchen Feier besonders rege gemacht hat. — Über die Einführung der Feier in den verschiedenen Landeskirchen vgl. Allgem. KBl. 1853, S. 566 ff. In *Sachsen* wurde es durch Reskript vom 17. Septbr. 1831 und Generalverordnung vom 14. Oktbr. 1831 auf den letzten Sonntag des Kirchenjahres angeordnet. Im Jahre 1833 wurde es „wegen eintretender mannigfaltiger Berührungen mit anderen Festen“ (?) „für immer“ auf den zweiten Adventsonntag verlegt, aber schon im Jahre 1840 auf den letzten Trinitatissonntag im Kirchenjahr wieder zurückverlegt. Vgl. R. Franke, Zur Geschichte und Beurteilung des Totensonntages in „Halte was du hast“ XXII, Heft 2.

Der Name „Totenfest“ ist eine zwar volkstümliche, aber durchaus unberechtigte Benennung, denn die Toten können nicht Gegenstand eines kirchlichen Festes sein. Feste bauen sich nur auf Grund von göttlichen Thaten auf. Die richtige Benennung würde sein „Feiertag zur Erinnerung an die Verstorbenen“. Aber auch die Berechtigung zur Feier eines solchen Tages, zumal am letzten Sonntag des Kirchenjahres, wird stark bestritten. Kliefoth (8 [5], S. 259) urteilt, es sei „nur aus der dogmatischen Konfusion der Union von der modernen Sentimentalität“ erzeugt worden, ein entschieden zu hartes Urteil. (Vgl. auch sein Urteil im Allgem. KBl. 1853, S. 527 f.) Bedeutsamer ist der Einwand, dafs dadurch dem letzten Sonntag des Kirchenjahrs seine Bedeutung genommen und die eschatologischen Fragen jener Zeit in den Hintergrund gedrängt würden. Zweifellos aber hat der Totensonntag in den Kreisen des christlichen Volkes eine überaus grofse Popularität gewonnen, und es wäre eine allzu doktrinäre Weise, wenn man liturgische und konfessionelle Gesichtspunkte so schwer in die Wagschale fallen liefse, dafs man in dem Gottesdienste vor einer Gemeinde, die durch pietätvolles Gedenken an die Verstorbenen thatsächlich vereint ist, von diesem Gedenken vollständig schwiege. Man gäbe eine günstige Gelegenheit auf, die falsche Sentimentalität zu überwinden und eine empfängliche Gemeinde auf die rechte innere Herzensstellung in Bezug auf das, was sie bewegt, hinzuweisen. Das historisch Gewordene, das feste Wurzel in der Gemeinde geschlagen hat, kann man nicht ohne Schaden beseitigen und darf man nicht ignorieren. Es gilt hier das Wort Jes. 65, 8. Sonst bricht sich das unbefriedigte Bedürfnis auf falschen Wegen

Bahn, wie es sich schon im J. 1817 in Horsts Mysteriosophie einen Ausdruck gegeben hat (vgl. R. Franke a. a. O.). Ob der letzte Sonntag des Kirchenjahres dazu geeignet ist, oder ob, wie in Nassau, der letzte Sonntag des bürgerlichen Jahres, d. h. der Sonntag nach Weihnachten, oder wie in Württemberg, der letzte Tag des Jahres gewählt werden sollte, ist eine offene Frage. Gegen den Sonntag nach Weihnachten fällt in die Wagschale, dafs er in manchem Jahr nicht vorhanden ist, und öfters in die unmittelbare Nähe des Weihnachtsfestes rückt.

§ 22. 6. Das Kirchenjahr.

1. Der Begriff des Kirchenjahres, das nach einer zusammenhängenden Idee vom 1. Advent an selbständig neben dem bürgerlichen, am 1. Januar anhebenden Jahr, verläuft, ist dem Mittelalter fremd. Wohl werden die einzelnen heiligen Zeiten symbolisch gedeutet, besonders auch in Rücksicht auf die Jahreszeiten, in die sie fallen, aber es fehlt bei den meisten Liturgikern der Gedanke einer fest geregelten, nach inneren Gesetzen fortschreitenden Ordnung in Bezug auf die Gesamtheit der Sonn- und Festtage.

Den Unterschied eines bürgerlichen und kirchlichen Jahres kennen sie nicht.[1]) Der letzte Sonntag vor dem Advent schliefst nicht einen Jahrgang von Festen ab, und der Advent beginnt nicht einen neuen Cyklus. Vielmehr werden die Sonntage vor dem Advent in enge Beziehung und Verbindung zu diesem selbst gestellt.

Amalarius (de ord. antiphon. c. 76 [MSL. 105, S. 1312]) spricht von den Antiphonarien, die in der ersten Woche des November aus den Psalmen, in den folgenden drei Wochen aus den Propheten genommen sind. Das letztere begründet er damit „quia in proximo est, ut veniat salus mundi i. e. in mense Decembri ... Adveniente tempore, quod nominatur Adventus Domini, ea quae lucidius [prophetae] narrant de Christi nativitate leguntur et canuntur.“ Darnach bereiten also die dem Advent vorausgehenden Sonntage diesen selbst wieder vor. Überhaupt ist der fünfte Sonntag vor Weihnachten vielfach als praeparatio adventus bezeichnet, wenn er auch andererseits mit zu dem Advent gerechnet wird (s. oben S. 202). Auf diesen Tag wird nach Micrologus c. 62 (MSL. 151, S. 1022) das letzte Officium, das auf die Sonntage nach Pfingsten gelegt ist, gehalten.

Den Jahresanfang rechnete man niemals vom ersten Advent

---

[1]) Es hat zuerst Th. Caspari (Halte was du hast XIII [1890], S. 257 ff.] auf die Thatsache hingewiesen, dafs den Ritualisten des Mittelalters der Begriff des Kirchenjahres, den man als ihnen geläufig ansah, überhaupt fehlt.

an, aber im Gegensatz zu der heidnischen Zählung auch nicht vom 1. Januar an. Die christliche Zählung war durchaus verschieden.

Rom und Italien zählten das Jahr fast durchgängig von Weihnachten, als dem Geburtstage Christi, an. Nur die italienischen Städte Pisa und Florenz haben bis 1749 mit der Inkarnation Christi, d. h. mit dem 25. März, das Jahr begonnen, wobei Pisa immer ein Jahr mehr als Florenz zählte. In gleicher Weise zählten vom 25. März an Toul, Metz, Verdun, Trier (von 1200—1648), die Universität Köln (sogar bis zu ihrer Aufhebung 1798), auch die Kanzlei der deutschen Kaiser (in der ersten Hälfte des 13. Jh.), ebenso England (seit 1200 und zwar bis 1753), selbst die päpstliche Kanzlei (im 11. und 12. Jahrh.). — In Nordafrika und Gallien findet sich der 1. März als Jahresanfang vom 5. bis 7. Jahrh. Doch unterschied man einen annus solaris und a. lunaris. Ersterer fing am 1. Januar, letzterer am 1. März an. Leo I. zählt manchmal in seinen Predigten die Monate vom 1. März an. — Auch das Osterfest wird in Spanien (Isid. Hisp. de off. eccl. I, 32, MSL. 83, S. 767)[2]), Frankreich (vom 13. Jahrh. bis 1563), England, in der Diöcese Köln, Burgund, Holland, Flandern öfters als Jahresanfang genannt. — Byzanz begann das Jahr am 1. September. — In Deutschland war seit dem Ende des Mittelalters bis gegen Ende des 16. Jh. als Jahresanfang das Weihnachtsfest in allgemeinem Brauch. (Vgl. über die verschiedenen Jahresanfänge Muratori, de re diplomatica l. II, c. 23, S. 171 ff. du Cange, Glossarium s. v. annus. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters. 1891. Bd. 1.) Mit diesem Jahresanfang von Weihnachten oder vom 25. März oder von der Passion an ist aber in keiner Weise ein kirchliches Jahr neben dem bürgerlichen ins Auge gefafst, sondern es ist anstatt des von den Römern überkommenen Jahresanfangs ein anderer Anfang nach christlichen Gesichtspunkten gesetzt.

In den römischen Sakramentarien werden die Messen nicht etwa mit dem 1. Advent, sondern mit Weihnachten begonnen. In dem Sacr. Leonianum herrscht überhaupt keine Ordnung. Im Sacr. Gelasianum ist der Gedanke des Kirchenjahres nicht durchgeführt. Die Reihe der Mefsgebete geht von Weihnachten bis Pfingsten, die fünf Messen der Adventsonntage folgen erst am Schlufs des zweiten Buches nach all den Heiligenmessen des Jahres und nach der Messe für den Thomastag (21. Dezember). Auch das Sacr. Gregorianum beginnt mit der Vigilie des Weihnachtsfestes. Die Messen ante Natalem Domini folgen auf die Sonntage nach Pfingsten. Die Reformsynode zu Mainz 813, can. 36, beginnt die Aufzählung der Feste mit Ostern. Dagegen findet sich

[2]) Eigenartig ist, dafs in der mozarabischen Messe der Sonntag nach Neujahr (Dom. ante Epiphan. Dom.) in seinen Gebeten stets auf das „neue Jahr“ Rücksicht nimmt, das begonnen hat (MSL. 83, S. 222 ff.).

allerdings eine Reihe von liturgischen Schriften, in denen auch der Advent den Anfang macht.

Ein altes aus dem Kloster Fulda stammendes Lektionar (Gerbert, Monum. vet. liturg. aleman. I, p. 409), das Missale gallicanum vetus, das Sacramentarium gallicanum (siehe über diese Schriften in § 35), das Pamelsche Lektionar (siehe § 23), das Horenantiphonar in der Benediktinerausgabe der Werke Gregors I., ein Lektionar in einer alten Salzburger Handschrift aus der ersten Hälfte des 9. Jahrh. (Centralbl. für Bibliothekwesen 10 [1893], S. 72), fangen mit dem Advent an. Ebenso beginnt das Homiliarium Karls d. Gr. mit „ebdomada V ante natale domini" (Wiegand, Das Homiliarium Karls d. Gr. Leipzig 1897. S. 17). Damit ist aber keineswegs, wie Kliefoth (6 [3], S. 340) meint, das „Kirchenjahr" bezeugt. Den Advent stellt das Verzeichnis an die Spitze als Vorbereitung auf Weihnachten (siehe die Bezeichnung beim Homiliarium) und nicht als Anfang des Kirchenjahres. Wie wenig der Gedanke des Kirchenjahres herrscht, zeigt auch, dafs in dem genannten Homiliarium die Sonntage nach Pfingsten folgendermafsen gerechnet werden: 3 Sonntage nach Pfingsten, 7 Sonntage nach Peter Paul, 5 Sonntage nach Laurentius, dom. in mense septimo, 6 Sonntage post sancti angeli. Ähnlich auch in dem römischen Kalender des Fronto (Wiegand a a. O. S. 72). Das Fuldaische Lektionar schliefst mit dem Osterfeste und fügt noch die Lektionen einiger Apostel- und Märtyrertage an. Das Missale Gallicanum hat als letztes Fest Himmelfahrt Christi, so dafs auch hier der Gedanke eines Kirchenjahres ausgeschlossen ist.

Die mittelalterlichen Ausleger der Messe beginnen bei der Darlegung der Sonntags- und Festmessen fast stets mit dem Weihnachtsfest. Der Advent wird an den Schlufs der Darlegungen gesetzt. Noch das Augsburger Missale vom Jahre 1386 beginnt mit Weihnachten und schliefst mit dem Advent.[3]) Doch wird vielfach den Adventsonntagen als solchen ein einheitlicher Gedanke untergelegt.[4]) Amalarius beginnt sein Werk „de ecclesiasticis officiis" mit der „Septuagesima, cujus finis constat in primo mense", die nach ihm neun Wochen vor Ostern umfafst und bis zum Sonnabend nach Ostern reicht. Erst am Ende des dritten Buches schreibt er über Advent und Weihnachten.[5])

Auch die Predigtsammlungen des Mittelalters haben durchaus nicht die Ordnung des „Kirchenjahres".

Zwar beginnen die Predigten des Abtes Gottfried von Admont

---

[3]) Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bist. Augsburg. S. 199.

[4]) „Bei diesem Bruchteil des Kirchenjahres begegnet uns eine Idee, welche man den einzelnen Adventsonntagen anzupassen und an ihnen durchführen sucht. Die Adventszeit ist ein Kirchenjahr in nuce, sie feiert den adventus Christi, aber nicht blofs den ersten, sondern auch den zweiten in der Parusie" (Caspari a. a. O.).

[5]) MSL. 105, S. 992 f. 1158.

(1137—1165) mit dem 1. Advent (Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland S. 201, MSL. 174). Dagegen beginnt das deutsche Predigtbuch des Priesters Konrad (Ende des 12. Jahrh., Linsenmeyer a. a. O. S. 286) und das lateinische Predigtwerk des Cäsarius von Heisterbach (1180 bis 1240) mit Weihnachten (a. a. O. S. 369). Ersteres schliefst mit dem letzten Advent, letzteres wieder mit Weihnachten. Der Schwarzwälder Prediger (13. Jahrh.) beginnt mit Quasimodogeniti und schliefst mit Ostern (Cruel, Gesch. der deutschen Predigt, S. 323).

Im späteren Mittelalter wird es allgemeine Sitte, mit dem Advent die liturgischen Bücher und Predigten anzufangen. Es geschieht das aber nur, weil der Advent seiner Natur nach zu dem das Jahr beginnenden Weihnachtsfest gezogen wird. Die am Ende des M.A.s veranstaltete Redaktion der Homilien Bedas teilt das Jahr in eine Sommerhälfte und Winterhälfte und fängt letztere mit dem Advent an, während die am Anfang des M.A.s beschaffte Redaktion der angeblichen Epistelpredigten Bedas mit Weihnachten anhob. Dafs aber nicht der Begriff des Kirchenjahrs mafsgebend ist, beweist, dafs die Sommerhälfte, die mit Ostern beginnt, der Winterhälfte vorausgeht.[6])

2. Dennoch kommt auch der Gedanke, dafs neben dem bürgerlichen Jahr ein kirchliches Jahr in den Festzeiten einhergeht, bei einigen Liturgikern zum Ausdruck. Sicard von Cremona[7]) teilt das Jahr (annus solaris) nach den vier Jahreszeiten in vier gleiche Teile, mit dem Winter beginnend. Dem annus solaris stellt er den magnus annus vitae praesentis gegenüber von Erschaffung der Welt bis zum Ende der Welt. Da sind ebenfalls vier Zeiten: a) von Adam bis Moses, tempus deviationis, die Zeit der Sünde; b) von Moses bis Christus, t. revocationis, in quo revocati sunt per legem et prophetas et edocti de adventu Christi; c) von der Geburt bis zur Auferstehung Christi, t. reconciliationis; d) von der Auferstehung bis zum Ende der Welt, t. nostrae peregrinationis. Dann heifst es: „Haec tempora magni anni videns ecclesia pro varietate temporum laudabili varietate utitur officiorum. Nam in Adventu recolit tempus revocationis. In Septuagesima usque ad octavas Paschae tempus deviationis. In paschalibus diebus usque ad octavas Pentecostes tempus reconciliationis. Ab octavis Pentecostes usque in adventum tempus peregrinationis.“[8]) Dann

[6]) Kliefoth a. a. O. S. 341.

[7]) Mitrale IV, MSL. 213, S. 191.

[8]) Man beachte, dafs hier eine Verschiebung stattfindet. Die Adventszeit entspricht dem zweiten Stadium, der revocatio, die Passionszeit (usque

beginnt Sicard bei der Beschreibung der Offizien mit den Adventsonntagen.

Durandus[9]) hat diese Entwicklung Sicards teilweise wörtlich aufgenommen und weiter ausgeführt. „Haec quatuor tempora repraesentat ecclesia singulis annis sive status ecclesiae per haec quatuor tempora variatur". Durandus stellt diese vier Zeiten auch unter folgende Gesichtspunkte: a) nativitas; zu ihr gehören auch circumcisio, apparitio, baptismus, purificatio = die Zeit von Weihnachten bis zum Feste Mariä Reinigung (2. Febr.); b) passio; zu ihr gehören jejunium et tentatio = die Fastenzeit; c) resurrectio; zu ihr gehören ascensio et Sp. Scti emissio = die Quinquagesimalzeit; d) adventus ad judicium; zu ihr gehören transfiguratio et miraculorum operatio = die Sonntage nach Pfingsten.

Man erkennt deutlich den Gedanken eines kirchlichen Festjahres, ohne daſs derselbe konsequent durchgeführt wird. Vor allem bleibt es durchaus unklar, wohin die Zeit von Weihnachten bis Septuagesima gehört (s. o. S. 203). Sicard erwähnt sie gar nicht. Durandus kommt ausdrücklich auf sie zu sprechen und betont, daſs die Meinungen darüber geteilt sind, welcher der vier Zeiten dieser Abschnitt zuzuzählen sei. Gemäſs der zuletzt von ihm erwähnten Einteilung des Jahres nach den Heilsthatsachen würde die Zeit der Weihnachtszeit angehören. Unmittelbar darauf aber betont Durandus, daſs das tempus revocationis nur bis zu Weihnachten reiche, während andere es bis zu Septuagesima ausdehnten. Die Zeit von Weihnachten (und zwar dieses Fest mit eingeschlossen) bis zur Oktave des Epiphanienfestes werde von manchen dem tempus reconciliationis (von Durandus auch t. regressionis genannt), also der Zeit von Ostern bis Pfingsten, und die Zeit von der Oktave nach Epiphanias bis Septuagesima dem tempus peregrinationis, also den Sonntagen nach Pfingsten, zugerechnet. — Charakteristisch ist auch, daſs die Zeit vor Ostern nur unter den Gesichtspunkt der Fasten, nicht unter den der Erlösung durch Christi Tod gestellt wird, und daſs das Osterfest einerseits dieser Zeit zugerechnet, andererseits aber wieder naturgemäſs mit der Pfingstzeit verbunden wird. Durandus betont ausdrücklich, daſs mit dem Advent die

---

ad octavas Paschae, also das Osterfest inbegriffen) entspricht der ersten Stufe, der deviatio. Sicard rechtfertigt dies damit, daſs die Kirche, die den Irrtum zu meiden und den Arzt zu finden suche, nicht mit der deviatio beginnen dürfe.

[9]) Rationale VI, 1.

kirchlichen Offizien beginnen sollen, aber eine Beziehung auf das gesamte kirchliche Festjahr erwähnt er dabei nicht. Man sieht, dafs der Gedanke des „Kirchenjahres“ gesucht wird, aber nicht zu klarer Gestaltung kommt.

3. Wie wenig die zuletzt genannten mittelalterlichen Liturgiker den Gedanken eines Kirchenjahres in der Kirche lebendig gemacht haben, beweist, dafs weder Luther noch die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. dasselbe kennen. Luther fängt das Jahr mit dem Weihnachtsfest an. Die Ordnung der Feste im Jahr hat nach seiner Ansicht nur pädagogische Bedeutung für das Volk, ist aber für den wahren Christen nicht bindend. Nur Melanchthon hat die Auffassung, dafs die Reihe der Feste auf einer Anordnung der Apostel, ja Gottes selbst, beruht, kennt aber ein Kirchenjahr neben dem bürgerlichen Jahr ebenfalls nicht.

Den Postillen und Evangelienauslegungen des 16. Jahrh. liegt der Gedanke des „Kirchenjahres“ fast durchgängig ganz fern.

Luther wollte ja anfangs alle Feste beseitigen und allein die Sonntage beibehalten (siehe oben S. 205). Nur pädagogische Gesichtspunkte bestimmten ihn, von der Durchführung dieses Gedankens abzusehen. Die Verteilung der evangelischen Geschichte auf das Jahr begründet er in dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren“, 1528 und 1538, mit folgenden Worten: „Man kann nicht alle Stücken des Evangeliums einsmals lehren. Darum man solche Lehre ins Jahr geteilt hat. Wie man auf einer Schule ordnet auf einen Tag Virgilium, auf den anderen Homerum zu lesen“ (23, S. 44). Der liturgische Gedanke eines einheitlichen Organismus lag ihm dabei ganz fern. Ebenda empfiehlt er die Betrachtung der Passion Christi in den Wochen vor Ostern, weil es nicht nötig sei, solche alte Gewohnheit und Ordnung zu ändern, aber er setzt ausdrücklich hinzu: „wiewohl auch nicht nötig, das Leiden Christi eben die Zeit zu treiben.“ In der „Auslegung des anderen Artikels des christlichen Glaubens von Jesu Christo“ vom Jahre 1533 heifst es: „Diese Worte des zweiten Artikels sind wohl und ordentlich gefasset und schier als ein Kalender durchs ganze Jahr, darinnen wir alle Feste des Herrn Christi begehen, und heben an den Wiegenachten, da wir das Kindlein wiegen, und spielen mit unserm lieben Herrn in der Mutter Schofs. Darnach kommen wir in die Marterwochen, da wir die Passion begehen und bedenken, und weiter in das Osterfest, Himmelfahrt und Pfingsten u. s. w. Also dafs alle unsere Feste sind in dem kurzen Artikel gefasset. Wiewohl es auch recht ist und not für den Pöbel, dafs man sie auch äufserlich halte auf sonderliche Tage im Jahr dazu geordnet, dafs man alle diese Stücke nach einander treibe und bläue in der Predigt, dafs man sie nicht vergesse; sonst können die Christen hier auf einen Tag alle Feste halten und feiern in ihrem täglichen Gebet“ (20, S. 146). Das einzige Mal, wo Luther in seinen Predigten auf die Deutung der vier Adventsonntage kommt, lehnt er dieselbe als wertlos ab: „Es haben etliche vierlei

Zukunft Christi gesetzt nach den vier Sonntagen im Advent. Aber diese, die am allernötigsten ist, da alle Macht an liegt (Röm. 13, 11) . . . haben sie nicht ersehen; denn sie wissen nicht, was Evangelion ist, oder wozu und warum es gegeben ist, schwätzen viel von Christi Zukunft und jagen ihn doch von uns weiter, denn Himmel und Erden von einander sind" (7^2, S. 31 f.).

Charakteristisch dafür, daſs Luther nicht ein Kirchenjahr neben dem bürgerlichen Jahr kennt, ist auch der Anfang einer Predigt der Hauspostille am 1. Jan.: „Man heiſst diesen heutigen Tag den neuen Jahrestag nach der Römer Weise. Wir Christen fahen unseren neuen Jahrestag an am heiligen Christtage, wie die Jahrzahl zeuget, daſs man schreibt: Im Jahr nach Christi Geburt u. s. w. Aber die Römer fahen das Jahr an Calendis Januarii, d. i. auf den ersten Tag des Jänners. Dieselbe Weise ist bei uns Deutschen blieben, weil wir unter dem römischen Reich sind, wie wir denn viel anderes mehr von den Römern haben . . . Denselben neuen Jahrestag und anderes, was wir von den Römern haben, lassen wir jetzt fahren" (4^2, S. 178). Er will das Jahr überhaupt als Christ von Weihnachten an rechnen, welche Weise im 16. Jahrh. bis zur Einführung des Gregorianischen Kalenders durchaus üblich war.[10])

In seinem Weihnachtslied „Vom Himmel hoch" läſst Luther durch die Engel uns „das neue Jahr" einsingen. Daſs Luther in seiner Kirchenpostille mit den Adventspredigten beginnt, und daſs auch Dietrich und Rörer die Hauspostille in dieser Ordnung geben, ist nicht durch den Gedanken des Kirchenjahres gegeben, sondern dadurch bedingt, daſs die Adventszeit zum Weihnachtsfest gehört, mit dem das Jahr beginnt.

Mit Recht macht Caspari auf die Verzeichnisse der Feste in den KOO. des 16. Jahrh. aufmerksam. Niemals wird die Adventszeit erwähnt, auch wenn die Fastenzeit angeführt wird. Meist fängt die Reihe der zu feiernden Feste mit Weihnachten an oder auch mit Neujahr *(Brandenb.-Nürnberg 1533. Nassau 1536. Waldeck 1556).* Die KO. von *Nordheim 1539* beginnt mit Ostern und zählt die Reihe der Feste durch bis zum Epiphaniasfest. Auch der *Meiſsner Visitationsabschied 1540* nennt zuerst die drei hohen Feste nach der herkömmlichen Jahreszählung in der Reihenfolge: Ostern, Pfingsten, Weihnachten. Dann folgen die übrigen Feste in ganz willkürlicher Folge: Drei Marientage, Joh. der Täufer, Michaelis, Magdalene, Drei-Königsfest, Beschneidung, Himmelfahrt. Aus alledem ist ersichtlich, daſs der Gedanke eines geordneten Kirchenjahres in keinerlei Weise für die Feier bestimmend war. Auch die Thatsache, daſs vielfach in der lutherischen Kirche an Stelle der Perikopen die lectio continua (mit Ausnahme der Festtage) trat (s. § 23), ist ein deutlicher Beweis, daſs der Gedanke des Kirchenjahres nicht lebendig war.

Melanchthon dagegen hat viel stärker als Luther die Ordnung der kirchlichen Feste betont, besonders den antinomistischen Willkürlichkeiten Jakob Schenks gegenüber, der mit seinen Predigten in keiner Weise auf die Feste Rücksicht nahm und zu Weihnachten über die Passion, in der Passion über die Geburt Christi predigte (Seidemann, Jak. Schenk. S. 61). Melanchthon betonte dem gegenüber: „Non sumus ita barbari et agrestes,

[10]) Deshalb sind in diesen Zeiten die Jahresdaten, die in die Zeit vom 25.—31. Dezember fallen, vielfach um ein Jahr zurückzuzählen.

ut istum ecclesiae morem (nämlich die Ordnung der Feste) . . contemnamus" (C.Ref. XXIV, S. 619). Er führt die jährliche Ordnung der Feste auf die Apostel (l. c. XX, S. 797: „Ecclesia . . haud dubie monitu apostolorum quotannis certis diebus celebrat memoriam concepti, nati, crucifixi, resuscitati et recepti in coelum Domini nostri J. Chr. et aliorum quorundam factorum"), ja auf eine Anordnung Gottes zurück (l. c. XXIV, S. 884: „In ecclesia Deus non vult nos tantum convenire humano consilio, sed ordinavit festa sapienter distributa certis anni temporibus, ut sint commonefactiones de rebus maximis, quas Deus operatus est in ecclesia").

Als Verfasser von Postillen des 16. Jahrh., in denen man nichts von dem „Kirchenjahr" findet, seien folgende genannt: Anton Corvinus 1536, 2. Aufl. 1561. Joh. Spangenberg 1542—44, 2. Aufl. 1599. Leonhard Culmann in Crailsheim, Conciones sacrae 1551. Simon Pauli in Rostock 1572. Simon Musaeus 1573, 2. Aufl. 1579. Christoph Fischer in Celle 1576. Paul Eber, 1578 (nach seinem Tode herausgegeben). Ägidius Hunnius 1588, 2. Aufl. 1597. Joh. Gigans in Nordhausen 1567, 3. Aufl. 1595. Martin Mirus in Dresden, 1605 (nach seinem Tode herausgegeben). — In diesen Postillen wird vielfach (wie von Luther) auf die Notwendigkeit der Feste für das „gemeine Volk" hingewiesen, damit die vornehmsten Artikel christlicher Lehre durchs Jahr verteilt seien (z. B. Paul Eber, Christoph Fischer), aber niemals ist der Ordnung des gesamten Jahres gedacht. Sehr häufig wird am 1. Advent darauf hingewiesen, dafs die Kirche in der Adventszeit von der Zukunft des Herrn einen Monat lang handelt, der auch Christmonat genannt werde. Einen Ansatz zu dem Gedanken eines „Kirchenjahres" findet man höchstens bei Paul Eber, der die Predigt des 1. Advents also beginnt: „Auf diesen Sonntag haben die alten Lehrer in christlichen Kirchen nach langer Gewohnheit in ihren Gesängen, Psalmen, Postillen und Lektionen das neue Jahr angefangen und haben diese Zeit über, so noch vorhanden, bis zum Geburtstag unsers Herrn Jesu Christi genennet den Advent, das ist, die Zeit der Zukunft unsers Herrn Jesu Christi . . . Derweil denn zu dieser Zeit von dem hohen Werk soll gehandelt werden, haben die alten frommen Lehrer etliche Wochen, die noch übrig sind vor dem Feste der Weihnachten, das junge Volk wollen erinnern, dafs die Zeit der „heilsamen Zukunft unsers Herrn vorhanden sei". Der Gedanke eines „Kirchenjahres" neben dem bürgerlichen Jahr ist aber auch hier nicht ausgesprochen. Es erscheint vielmehr der Advent wie die Ausfüllung des Zeitraumes bis zum Weihnachtsfest und dem eigentlichen Beginn des neuen Jahres.

4. Gegen Ende des 16. Jahrh. erwacht lebhafter der Gedanke eines neben dem bürgerlichen Jahr einhergehenden Kirchenjahres. Er macht sich in demselben Mafse geltend, als der eigentliche Jahresanfang mit dem gregorianischen Kalender von Weihnachten auf den 1. Januar verlegt wurde.[11]) Dadurch bekam Weihnachten mit der Adventszeit naturgemäfs die Bedeutung, dafs es ein von dem natürlichen Jahr unterschiedener Anfang von heilsgeschicht-

[11]) Caspari a. a. O. S. 262.

licher Bedeutung sei. Der Rektor und Domprediger Siegfried Saccus in Magdeburg spricht in seiner Predigt am 1. Advent davon, dafs er der erste Sonntag des Jahres heifse, was die Kirchenordnung anlangt. Saccus unterscheidet also das Jahr der Kirchenordnung von der weltlichen Zeitrechnung.[12]) Der Name „Kirchenjahr" findet sich, vielleicht zum erstenmale, bei Joh. Pomarius (Baumgarten), Pfarrer in Magdeburg, in seiner grofsen Postille (Wittenberg 1589).[13])

Unter den viel später erscheinenden Liedern, die am 1. Advent den Beginn des Kirchenjahres ins Auge fassen, sind als erste zu nennen: „Nun kommt das neue Kirchenjahr, des freut sich alle Christenschar" von Joh. Olearius vom Jahre 1671[14]) und: „Auf, meine Seele sei erfreut, das Kirchenjahr wird nun erneut."[15])

Während in der aufserdeutschen reformierten Kirche das Kirchenjahr niemals Beachtung findet, wird es in der späteren lutherischen Kirche mit Vorliebe gepflegt und schlägt im Bewufstsein des Volkes tiefe Wurzel. Da dasselbe aber genau mit der Perikopenordnung zusammenhängt, so mufs diese zunächst in die Betrachtung gezogen werden.[16])

---

[12]) Caspari a. a. O. S. 261.

[13]) Caspari a. a. O. nennt als Jahr der Herausgabe 1590. Doch hat dem Verfasser eine Ausgabe von 1589 vorgelegen. Am Anfang der Predigt am 1. Advent heifst es bei Pomarius: „Als haben die Alten auch in Austeilung des Kirchenjahres und der ordentlichen Sonntags-Evangelien diese Richtigkeit und Ordnung für gut geachtet und angesehen ... Denn erstlich ist kein Zweifel, dafs sie das Kirchenjahr derwegen von solchen Evangelien, die von der Zukunft Christi lehren, haben anheben und schliefsen wollen, damit man dabei erinnert werde, dafs der Anfang, Mittel und Ende, unserer Seelen Heil und Seligkeit . . . stehet im Advent und in der Zukunft des Herrn Jesu Christi zu uns." — Crusius nennt seine explicatio evangeliorum et epistolarum (Wittenberg 1603) „Corona anni" und erläutert diesen Titel in der Vorrede, dafs von Advent zu Advent „velut in Circulo aut in Corona circumagitur". Das ist der Gedanke des Kirchenjahres, ohne dafs der Name gebraucht wird.

[14]) Zuerst erschienen in des Verfassers „Geistliche Singe Kunst 1671", siehe Fischer, Kirchenliederlexikon II, S. 116.

[15]) Dasselbe wird zuerst in dem 1711 erschienenen Arnstädter Gesangbuch dem Philipp von Zesen zugeschrieben, obgleich es in desselben im Jahre 1653 erschienener Schrift: „Gekreuzigter Liebes-Flammen oder Geistlicher Gedichte Vortrab" nicht steht. Fischer a. a. O. S. 53.

[16]) Die Beurteilung und Gestaltung des Kirchenjahres nach evangelischen Prinzipien folgt im dritten Abschnitt.

§ 23. 7. Die gottesdienstliche Schriftlesung an den Sonn- und Festtagen und ihr Zusammenhang mit dem Kirchenjahr.

Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Berlin 1847. — Ders., Art.: „Perikopen“ in PRE.[2] 11, S. 460 ff. — Alt, Das Kirchenjahr des christlichen Morgen- und Abendlandes mit seinen Festen, Fasten und Bibellektionen. Berlin 1860. — Nebe, Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahres[3]. Wiesbaden 1886. I, S. 1 ff.

1. Dafs die Schriftlesungen innerhalb des christlichen Gottesdienstes sich zunächst in Anknüpfung an die Sitte der jüdischen Synagoge entwickelt haben, wird nicht bestritten werden können. Wenn Deut. 31, 10—13 eine feierliche Verlesung des Gesetzes zunächst für das Laubhüttenfest anordnet, so ist später mit der Entwickelung der jüdischen Synagoge die Verlesung auf die Gemeindegottesdienste an jedem Sabbat übertragen worden.[1])

Die Hauptsache war die Lesung des Gesetzes, das zunächst in 154 (oder 175) Abschnitte geteilt war, um innerhalb eines Zeitraumes von 3 (bezw. $3^1/_2$) Jahren auf die Sabbate verteilt zu werden.[2]) Später wurden nur 54 Abschnitte für den Zeitraum eines Jahres bestimmt, die Paraschen (פָּרָשִׁיוֹת von פָּרַשׁ separare) hiefsen. Dazu traten als Parallelverlesungen ausgewählte Abschnitte aus den Propheten, Haphtaren[3]) genannt (הַפְטָרָה von פָּטַר, sich trennen, mit etwas aufhören), entweder in dem Sinne von dimissio, weil das Volk nach der Vorlesung entlassen wird (die gewöhnliche Ansicht, z. B. auch Ranke), oder im Sinne von הַפְטִיר בַּנָּבִיא = d. h. mit dem Propheten den Schlufs machen.

Sowohl die Verlesung des Gesetzes wie die der Propheten in der Synagoge wird im N.T. bezeugt (Ap.-G. 15, 21. 13, 27.

---

[1]) Philo (opp. II, p. 630) und Josephus (c. Ap. 2, 17) begründen diese Sitte durch Anordnung des Gesetzgebers.

[2]) Ob es 175 Abschnitte (Zunz, Über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1832) oder 154 Abschnitte (Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 369) waren, bleibe an dieser Stelle unentschieden.

[3]) Nach der Tradition sollen die Juden die Verlesung der Propheten eingeführt haben, als Antiochus die öffentliche Verlesung des Gesetzes verbot. Wahrscheinlich aber ist Vitringas Vermutung (de synag. vet. p. 1008 und Archisynag. p. 111), der auch Jung (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 6 f. 188 f.), Ranke (a. a. O.) und Nebe (Die evangelischen Perikopen 1, S. 2) zustimmen, richtig, dafs in der nachexilischen Gemeinde im Gegensatz zu den Samaritanern, die nur das Gesetz hielten, die Verlesung der Propheten eingeführt wurde.

Luk. 4, 16f.). An die Verlesung schloſs sich ein Vortrag über das Gelesene an (Luk. 4, 20 ff.).

Daſs in den judenchristlichen Gemeinden, die vom jüdischen Volke sich nicht lösten, diese Sitte wenigstens für die Haphtaren beibehalten wurde, ist ganz selbstverständlich, da das prophetische Wort eine besondere Bedeutung durch die Erfüllung in Christo erhielt. Daſs aber die heidenchristlichen Gemeinden (z. B. Korinth) auch die Schriftverlesung des A.T. in ihre gottesdienstlichen Versammlungen aufnahmen, ist uns zwar nicht ausdrücklich, aber indirekt durch die stetige Berufung Pauli auf die den Lesern der Briefe bekannte heilige Schrift bezeugt (z. B. 1. Kor. 6, 16. 9, 13. Röm. 7, 1). Woher sollten die Heidenchristen die Schrift kennen, wenn nicht aus den Verlesungen innerhalb des Gottesdienstes?[4])

Als die neutestamentlichen Schriften kanonisches Ansehen gewannen, traten sie neben die heiligen Schriften des A.T.s

Tert., de praescr. haeret. 36: „[Ecclesia] legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet“. — Vgl. die Schriftverlesung bei Justin (§ 25, 3), wo neben die Propheten die Evangelien an Stelle des Gesetzes getreten sind, Can. Hippolyt. (§ 30, 3), Const. apost. (§ 30, 5) u. s. w. Aber auch die Verlesung der Apoc. Petri und des Pastor Hermae (Fragm. Murat., Euseb., h. eccl. 3, 3), sowie des 1. Klemensbriefes an die Korinther (Eus. 3, 16) wird bezeugt. Sozomenos (hist. eccl. 7, 19, MSG. 67, S. 1478 f.) berichtet aus seiner Zeit (Anfang des 5. Jahrh.), daſs in einigen Kirchen Palästinas am Charfreitag die Apokolypse des Petrus verlesen werde. Die Synoden von Laodicea (372) und Hippo (393) verbieten streng das Lesen nicht-kanonischer Bücher (Bruns I, S. 79. 138).

2. Eine eigentliche Perikopenordnung gab es nicht und konnte es vor der vollständigen Ausbildung der Festcyklen nicht geben. Doch wurde schon auf die verschiedenen vorhandenen Zeiten und kasuellen Verhältnisse Rücksicht genommen.

Tert. Apologet. 39: „Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere.“ Zu bestimmten Zeiten wurden bestimmte Bücher gelesen, so das Buch Hiob in der Charwoche (Orig., in Job. lib. II, hom. I, Ambros., ep. 20, 14 ad Marcellin., MSL. 16, S. 998), auch am Gründonnerstag das Buch Jona (Ambrosius a. a. O.). Auch finden wir bei Ambrosius am Palmsonntag Matth. 21, 1—9 (de Elia et jejun. 21), am Peter-Paultage Luk. 5, 1—11

---

[4]) Natürlich konnte es sich bei solchen Verlesungen nur um das A.T. handeln. Die Thatsache, daſs in den Versammlungen auch Briefe des Paulus, sogar nach dessen ausdrücklicher Anweisung verlesen wurden (1. Thess. 5, 27. 2. Kor. 1, 13, Kol. 4, 16), ändert daran nichts. Diese Briefe hatten damals nicht die Bedeutung kanonischer Schriften, sie vertraten vielmehr einen Lehrvortrag des abwesenden Apostels.

(de instit. virg. XIX, 124 f., MSL. 16, S. 299). Chrysostomus bezeugt, dafs in der Quadragesimalzeit die Genesis (hom. in Gen. init., MSG. 53, S. 22), in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten das Evangelium Johannis und die Apostelgeschichte zur Verlesung kamen (homil. cur in pentecoste acta leguntur). Auch Augustinus spricht von dem Gebrauch der Apostelgeschichte in der Zeit nach Ostern (tract. 6, 118 in Ev. Joh., MSL. 35, S. 1433. serm. 315, l. c. 38, S. 1426). Er sagt ausdrücklich: „Lectiones oportet in ecclesia recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint" (tract. in epist. Joh. prol., MSL. 35, S. 1977). Dadurch bildeten sich bestimmte Lektionen für die Jahresfeste aus. Die Auferstehungsberichte nach den vier Evangelien wurden an den vier Tagen vom Ostersonntag an verlesen (serm. 247 in dieb. Pasch. l. c. 38, S. 1156). In Spanien wurde von der 4. Synode von Toledo 633 bei Strafe der Exkommunikation angeordnet, dafs in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten der Gemeinde die Offenbarung Johannis verkündet würde (Bruns I, S. 228).

Ein besonderes Interesse beanspruchen die fälschlich unter dem Namen des Euthalius, Diakon von Alexandrien, später Bischof von Sulke (um 460) überlieferten Schriften (MSG. 85, S. 627 ff.).[5] Der Grundstock dieser Schriften gehört aber wohl der Zeit zwischen 325 und 396 an (Robinson, „Euthaliana" in Texts and Studies III, 3 [1895], S. 30 f.). Doch sind die 57 *ἀναγνώσεις* = lectiones nicht zu der ursprünglichen Schrift gehörig (a. a. O. S. 14 ff.). Nach v. Dobschütz (PRE.[3] 5, S. 633, Art.: „Euthalius") gehören sie vielleicht zu der Bearbeitung des Jahres 396. Sicher vorhanden sind sie in einer syrischen Übersetzung der Paulusbriefe, die Thomas v. Heraklea im Jahre 616 zur Revision der Paulusbriefe benutzte, und die wohl aus dem Jahre 508 stammt (v. Dobschütz a. a. O. Vgl. auch desselben „Euthaliusstudien" in ZKG. XIX [1898], S. 145 ff.). Die Zahl der Lektionen (57) läfst allerdings vermuten, dafs sie für die Sonn- und Festtage eines Jahres bestimmt sind. Sie sind aus den neutestamentlichen Briefen und der Apostelgeschichte genommen und haben sehr ungleiche Länge. Die längste reicht von Ap.-G. 11, 27—14, 28 und enthält allein 300 sogenannte Stichen, deren jede aus 16 Silben und ungefähr 36 Buchstaben besteht.[6] Eine andere Lektion umfafst Hebr. 1—7, 10 (257 Stichen). Die kürzesten sind Ap.-G. 1, 15—26 (30 St.), 2 Joh. (30 St.), 3 Joh. (31 St.). Im ganzen sind es 4852 (nicht, wie angegeben wird, 4936) Stichen.[7] Jedenfalls ist bei diesen Lektionen nicht von

[5]) Th. Zahn, Gesch. des Kanons II, 1, S. 384: „Man braucht nur den Namen Euthalius auszusprechen, um an eine Menge unerledigter Fragen zu erinnern." Jülicher (Einleitung in d. N.T. S. 370): „Die Forschung über das an diesen Namen (Euthalius) geknüpfte Werk mufs neu aufgenommen werden. Über den Verfasser steht nichts fest; was uns vorliegt ist ein Sammelsurium verschiedener Hände."

[6]) Diese Raumstichen haben nichts zu thun mit den euthalianischen Sinnzeilen (Stichen verschiedener Länge *πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν*).

[7]) Obige Zahlenangaben verdanke ich Herrn Lic. v. Dobschütz in Jena, der zur Euthaliusfrage wichtige Beiträge geliefert hat (vgl. aufser den oben citierten Schriften auch seinen Artikel: „Ein Beitrag zur Euthaliusfrage" in Centralblatt für Bibliothekwesen X [1893], S. 497 ff.).

Perikopen die Rede. Es ist klare lectio continua und eine in diesem Sinne getroffene Verteilung der Schrift (aufser Evangelien und Offenb. Joh.). Über den Zweck der Lektionen, ob sie für den öffentlichen Gemeindegottesdienst oder zur Privatlektüre oder für den klösterlichen Gebrauch (v. Dobschütz) bestimmt waren, wird nichts gesagt.

3. Über die Entwickelung der Perikopenordnung in den verschiedenen kirchlichen Gebieten ist noch nicht genügende Klarheit gewonnen.

Im Morgenland finden wir, dafs bereits Chrysostomus die Gemeinde ermahnt, sich in der Woche oder am Tage vorher mit dem Schriftwort, über das er am folgenden Sonntag predigen werde, vertraut zu machen.[8]) Dafs die gegenwärtig in der griechischen Kirche bestehende Leseordnung, die sich als antiochenisch-byzantinische kundgiebt, nicht die einzige war, die sich in der alten Kirche entwickelt hat, ist nicht zu bezweifeln. Wir finden auch Lektionare der alexandrinischen, armenischen, äthiopischen, koptischen Kirchen, ebenso Lektionare der Melchiten, Nestorianer und anderer sektirerischer oder schismatischer Kirchengemeinschaften, die noch ein reiches Feld für die Erforschung bieten.

Ein Lehrbuch der Liturgik kann die Entwickelung der verschiedenen Perikopenreihen, auch soweit bis jetzt Klarheit gewonnen ist, nicht darlegen. Es sei auf die verdienstlichen Arbeiten Rankes verwiesen, besonders auf die gute Übersicht in PRE[2]. Nur folgende kurze Hinweise seien für die morgenländischen Lektionare beigefügt:

Für die byzantinische Kirche sind eine grofse Anzahl Handschriften wichtig, die Scholz und Tischendorf nachgewiesen haben, die aber noch der Durchforschung nach liturgischen Gesichtspunkten harren (Ranke a. a. O. S. 467 f.). Das alexandrinische Lektionar, soweit wir es kennen, ist dem byzantinischen verwandt. Das armenische Lektionar (bei Alta. a. O. S. 136 ff. abgedruckt) ist erst aus einem Kalendarium vom Jahre 1782 bekannt. Aber die Eigenart, nach der es eine in Abschnitte geteilte lectio continua hat, die nur an den Festzeiten unterbrochen wird, und nach der die einzelnen Lektionen teils auf alle Tage der Woche, teils wenigstens auf Sonntag, Mittwoch und Freitag verteilt sind, lassen auf ein hohes Alter schliefsen. Ranke glaubt sie (a. a. O. S. 469) bis zu Basilius dem Grofsen, wenigstens aber bis zum Ende des 6. Jahrh. zurückverfolgen zu können. Die Lektionare der Melchiten und Nestorianer kennen wir aus Urkunden aus der ersten Hälfte des 11. Jahrh. Die Eigenart jeder dieser beiden Ordnungen lassen ebenfalls auf ein sehr hohes Alter schliefsen.

4. Das römische Lektionar wird nach einstimmiger, wenn auch erst spät auftauchender Tradition dem Hieronymus zu-

[8]) Hom. 11 in Joh., MSL 59, S. 77, so auch hom. 58 in Joh.

geschrieben. Dafs derselbe ein solches Lektionar verfafst oder wenigstens geordnet hat, ist sehr wahrscheinlich. Er ist nicht der erste Autor eines Lektionars, aber das Seinige, das ursprünglich zum privaten Gebrauch bestimmt war, bekam jedenfalls in Rom besondere Bedeutung, wahrscheinlich unter Papst Damasus (366 bis 384), der dies Lektionar in die römische Kirche eingeführt haben soll. Das ursprüngliche Werk des Hieronymus besitzen wir jedenfalls nicht mehr, denn das jetzige römische Lektionar ist nicht das des Hieronymus. Wie weit es mit dem letzteren übereinstimmt, ist nicht zu sagen, doch ist eine ziemliche Übereinstimmung wohl vorauszusetzen. Der Name, den dieses Lektionar schon von Hieronymus erhielt, und den die römische Kirche bewahrt, ist Comes = ἀκόλουθος, im klassischen Altertum synonym mit παιδαγωγίς = magister liberorum, also das Buch, das Belehrung darüber giebt, was gelesen werden soll.[9])

Der erste, der die Autorschaft des Hieronymus für den römischen Comes in Anspruch nimmt, ist allerdings erst Berno von Reichenau (Anfang des 11. Jahrh.): „Beatum Hieronymum credimus ordinatorem Lectionarii, ut ipsius testatur prologus appositus in capite ejusdem Comitis (sic eum appellavit)“ (MSL. 142, S. 1057). Vgl. auch Micrologus c. 25 (l. c. 151, S. 999). Hugo v. St. Vict. II, 11 (l. c. 177, S. 416 f.). Belethus c. 57 (l. c. 202, S. 63). Aber der „prologus“, auf den Berno sich beruft, existiert und trägt alle Zeichen der Echtheit an sich. Es ist ein Schreiben des Hier. an einen uns unbekannten Constantius; ein später erst untergeschobenes Schreiben würde an eine bekannte Person gerichtet worden sein (MSL. 30, S. 48ff., abgedruckt auch bei Ranke im Anhang p. III, bei Nebe S. 8 f.). — Es enthält dieser Comes, wie H. ausdrücklich nach dem von ihm bereits vorgefundenen Sprachgebrauch das Lektionar nennt („ipsum opusculum ab ecclesiasticis viris Comes solet appellari“), eine dreifache Lektionenreihe für das Jahr, von Weihnachten anhebend („quae vel cujusque prophetiae lectio praesenti festivitati congruat, quid apostoli doceant, vel ad eundem titulum quid evangelii annuntiet autoritas, dudum vertente jam anno per omnes dies festos ecclesiae, opportune censui omnia secundum tempus esse legenda“). — Belethus (a. a. O.) schreibt, dafs Hier. auf Anregung des Papstes Damasus den Comes verfafst habe. Das geht aus dem genannten Brief an Constantius nicht hervor, in dem es vielmehr heifst: „Haec omnia petitionibus tuis obediens scribere curavi“. Dennoch hat thatsächlich in den Jahren 382—84 Hier. den Damasus in chartis ecclesiasticis unterstützt, wie er selbst schreibt (ep. 123, 10 ad Ageruch., MSL. 22, S. 1052, vgl. Guil. Rothe, de pericoparum . . origine. 1839. Ranke a. a. O. S. 259). Damals kann Damasus

[9]) Die gewöhnliche Erklärung (Probst, Abendländ. Messe v. 5.—8. Jh. S. 106. Nebe a. a. O. S. 9), dafs das Lektionar Comes heifse, weil es ein „Begleiter“ für einzelne Gläubige und für die Kleriker sein sollte, ist abzuweisen.

die Anregung zur Einführung des Comes in den kirchlichen Gebrauch erhalten haben.

Von dem Comes des Hieronymus besitzen wir nur zwei Ausgaben, die eine von Pamelius nach einer Handschrift aus dem 9. Jahrh. (Liturgica Latinorum. 1571), die andere von Baluzius nach einer Handschrift wahrscheinlich ebenfalls aus dem 9. Jahrh. (Capitularia reg. Franc. 1672) herausgegeben. Beide weichen bedeutend von einander ab. Die Handschrift von Baluzius giebt sich selbst als überarbeitet und erweitert, die von Pamelius zeigt gallikanische Einflüsse.

5. Auch später finden wir noch andere Perikopenreihen, die mehr oder weniger mit der römischen Ordnung übereinstimmen. Besonders zu nennen sind der sogenannte Codex Fuldensis, der uns die im Jahre 545 von dem Bischof Viktor von Capua eigenhändig korrigierte süditalische Schriftlesung des lateinischen N.T.s giebt,[10]) der Codex Rehdigeranus,[11]) der sogenannte Codex Q,[12]) das sogenannte Kalendarium des Fronto, welches das römische Lektionar aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts enthält,[13]) der Comes Alcuins,[14]) der ein Verzeichnis der Epistellektionen bietet, das Homiliarium Karls d. Gr.,[15]) das gallikanische Lektionar,[16]) das spanische Lektionar[17]) u. a. m.

Die Erklärer der Messe im Mittelalter (z. B. Amalarius, Pseudoalcuin, Berno v. Reichenau, Micrologus, Durandus) suchen vor allem den inneren Zusammenhang der Lektionen mit der Bedeutung des betreffenden kirchlichen Sonn- und Festtags, manchmal sinnig, öfters gekünstelt, nachzuweisen.

---

10) Herausgegeben von Ranke 1868.

11) Herausgegeben von Haase 1886 nach einer langobardischen Handschrift des 9. Jahrh.

12) Herausgegeben von White 1888 nach einer Handschrift der Bibliothek von München aus dem 7. Jahrh. Die drei letztgenannten Lektionsreihen sind auch abgedruckt bei Achelis, Pr. Th.[1] 2, S. 69 ff.

13) Ranke, Kirchl. Perikopensysteme. S. 210 ff.

14) Abgedruckt bei Ranke, Perikopensystem, Anhang S. IV ff.

15) Vgl. besonders E. Wiegand, Das Homil. Karls d. Gr. auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht. 1897, woselbst auch S. 75 eine Vergleichung der darin enthaltenen Perikopen mit unserer Perikopenordnung angestellt wird. Als Karl der Gr. die römische Messe in seinem Reiche einführte, wurden die abweichenden Lektionare verdrängt. Aber noch im 14. Jahrh. berichtet Radulphus de Rivo (de can. observ. Bibl. SS. Patr. Paris. VI, p. 771 sqq.), dafs andere Ordnungen der evangelischen Lesungen in Übung seien.

16) Mabillon, de lit. gallic. 1865.

17) Anecd. Maredsolana I. Liber comicus ed. Morin 1893.

6. Die evangelische Kirche fand das im Laufe der Zeit festgeordnete römische Lektionar vor. Während Zwingli 1518 sofort die herkömmlichen Perikopen beseitigte, und Calvin eine mit der Predigt verbundene lectio continua anordnete, behielt Luther die Perikopen der römischen Kirche bei, obwohl er durchaus nicht mit ihnen einverstanden war.

In seiner Formula missae tadelt er besonders die Episteln, weil sie selten aus den Paulinischen Briefen gewählt seien, in denen der Glaube gelehrt werde. Der Ordner der Episteln scheine „insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator" gewesen zu sein (Opp. var. arg. 7, S. 6. Hering S. 126). Öfters kommt auch in seiner Kirchenpostille die Unzufriedenheit mit den einzelnen Perikopen zum Ausdruck, z. B.: „Wir haben die gemeinen Sonntagsepisteln . . . nicht wollen wegwerfen, sonderlich weil derselben etliche schön und nützlich sind. Man hätte aber wohl können eine andere Wahl und Ordnung haben" (8^2, S. 276, vgl. auch 5^2, S. 236. 8^2, S. 14).

Luther hat in seiner Kirchenpostille nicht die Perikopen des römischen Missale seiner Zeit, sondern die des Homiliariums Karls d. Gr. zu Grunde gelegt, da diese die Texte für die kirchliche Predigt in Deutschland waren.[18]) Dadurch werden die mannigfachen Abweichungen des bei uns gültigen Lektionars von dem katholischen zum Teil erklärt.

So erklärt sich, dafs wir als Evangelium am 1. Advent den Einzug Jesu in Jerusalem (Matth. 21, 1 ff.) und am Sonntag Reminiscere das kananäische Weib (Matth. 15, 21 ff.) haben, während die römische Kirche an diesen Sonntagen die Wiederkunft Christi (Luk. 21, 25 ff.) und die Verklärung Christi (Matth. 17, 1 ff.) hat. (In dem ursprünglichen Homiliar steht allerdings auch Matth. 17, 1 ff., s. Weigand a. a. O. S. 33.) — Übrigens weicht die luther. Perikopenordnung auch dadurch von der römischen Ordnung ab, dafs die letztere am Trinitatisfest (das sie als 1. Sonntag nach Pfingsten zählt) andere Perikopen hat, dafs vom 1. Sonntag nach Trinitatis an die Perikopen den unseren um einen Sonntag vorausgehen, und dafs vom 3. Sonntag nach Trinitatis an die Evangelien um zwei Sonntage früher gestellt sind. Über die Ursache zu diesem Unterschied s. Achelis, Pr. Th.^{2} 1, S. 373.

Eine Ergänzung erfuhr in der lutherischen Kirche die Perikopenordnung, indem die in der römischen Kirche fehlenden Perikopen für den 6. Sonntag nach Epiphanias und den 25.—27. Sonntag nach Trinitatis, welche selten vorkommen, eingefügt wurden.

Für den erstgenannten Tag wurde die Verklärung Christi (Matth. 17, 1—9) eingesetzt, die im römischen Lektionar auf den Sonntag Reminiscere fällt. Wer sie zuerst eingeführt hat, ist zweifelhaft. Ranke denkt an Bugenhagen, Nebe an Veit Dietrich. Für den 25. und 26. Trinitatissonntag setzt Luther in seiner Kirchenpostille die jetzt gebräuchlichen Evangelien (Matth. 24, 15—28. 25, 31—46) und Episteln (1. Thess. 4, 13—18 und 2. Thess.

[18]) Ranke a. a. O. S. 132.

1, 3—10) ein. Man hat vielfach bewufste Absicht darin erkennen wollen, dafs Luther für das Ende des „Kirchenjahres“ gerade diese eschatologischen Stücke gewählt hat, und gewifs wird man dieselben unter solchem Gesichtspunkt sehr geeignet finden. Aber Luther ist sich einer solchen an sich berechtigten Auffassungsweise nicht bewufst gewesen. Er legte die in den Perikopen mangelhaft (nur am 2. Adv.) berücksichtigten Stücke von der Zukunft des Herrn auf die letzten Sonntage nach Trinitatis nur defshalb, weil diese noch keine Perikopen hatten. Das wird deutlich durch die Stelle aus der Hauspostille: „Wir allhier in unsern Kirchen pflegen an dem Sonntag vor dem Advent, so einer, zwei oder drei über den 24. Sonntag nach Trin. übrig sind, die Evangelien und Episteln von der anderen Zukunft unseres lieben Herrn Jesu Christi am jüngsten Tag zu lesen und zu predigen .... Und dies ist wohl bedacht und geordnet, dafs man auf diese oder eine andere Zeit im Jahre vom jüngsten Tag, der nun, ob Gott will, vor der Thüre ist, predige, dafs doch etliche Herzen dadurch gebessert werden“ (3^2, S. 209). Für den letzten (27.) Trinitatissonntag wählte Luther in seiner Hauspostille die Perikope vom Allerseelentag (Matth. 5, 1—12). Das jetzige Evangelium (Matth. 25, 1—13) findet sich für diesen sehr selten vorkommenden Sonntag zuerst wohl bei Hefshusius 1580 (vgl. Nebe a. a. O. S. 30).

Übrigens hat die lutherische Kirche der ersten Zeit nicht durchgängig die Evangelien und Episteln in Gebrauch genommen. Mannigfach *(Nürnberg 1525. Preufsen 1525 und 1544. Riga 1530. Brandenburg-Nürnberg 1535. Mecklenburg 1542)* wird vorgesehen, dafs eine lectio continua nach Kapiteln aus den Episteln und Evangelien eintreten soll, oder es wird die Wahl gestellt zwischen den Perikopen und der lectio continua *(Strafsburg 1525)*, oder man beschränkt die herkömmlichen Perikopen auf die Feiertage neben der sonst üblichen lectio continua *(Pfalz-Neuburg 1543. Preufsen 1558)*. Später hat die gesamte lutherische Kirche die Perikopenordnung eingeführt.[19])

[19]) Die Beurteilung der Perikopen im Zusammenhang mit dem Kirchenjahr siehe im dritten Abschnitt.

Abkürzungen bei Citaten.

Augusti = Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Leipzig 1817—31. 12 Bde.

Bingham = Origines sive Antiquitates ecclesiasticae. Ex lingua anglic. in lat. vertit. Grischovius. 1724—38. XI Vol.

Binterim = Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche. 1825—41. 7 Teile in 11 Bänden.

Bona = Rerum liturgicarum libri duo. Romae 1671.

Bruns = Canones apostolorum et conciliorum saecc. IV—VII. 1839. 2 Bde.

Const. ap. = Constitutiones Apostolorum, ed. de Lagarde. Lips. et Londin. 1862.

CR = Corpus Reformatorum.

Hering = Hülfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium. Wittenberg 1888.

Kliefoth = Liturgische Abhandlungen. 1854—61. 8 Bde. Die in [ ] beigefügte Zahl bezeichnet die unter dem besonderen Titel: „Die ursprüngliche lutherische Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Bekenntnisses, ihre Destruktion und Reformation“ selbständig erschienenen fünf letzten Bände dieses Werkes.

Luthers Werke sind nach der Erlanger Ausgabe citiert, wenn nicht die Weimarer Ausgabe (W.) besonders genannt ist.

Luthers Briefe sind nach de Wette (d. W.) oder Enders (E.) citiert.

MSG = Migne Patrologia Series Graeca.

MSL = Migne Patrologia Series Latina.

PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

ThLZ = Theologische Litteraturzeitung.

ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

ZkWkL = Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben.

ZPrTh = Zeitschrift für praktische Theologie.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Grundriss der Pädagogik

und

ihrer Geschichte seit dem Zeitalter des Humanismus.

Vom evangelischen Standpunkte dargestellt

von

D. **K. Knoke,**

ord. Professor der Theologie in Göttingen.

VIII, 226 S. gr. 8°. Mk. 4,—, in Kaliko gebunden Mk. 5—.

„Eine vom evangelischen Standpunkte aus gegebene Darstellung der Geschichte und des Systems der Pädagogik, welche Kandidaten des Lehr- und Predigtamts zur Vorbereitung für die Aufgaben ihres künftigen Berufes eine zweckmäfsige Handreichung bietet. Toter Notizenkram ist vermieden, in kurzen treffenden Worten ist der Kern der Sache herausgehoben. Die Darstellung ist gedrängt, dabei sind doch die einzelnen Bilder und Abschnitte in stilistischer Abrundung dargeboten."

Theol. Litteratur-Bericht 1894, 8.

„Der Verf. beherrscht den schwierigen Stoff mit grofsem Geschick, entwickelt eine Fülle fruchtbarer Gedanken und fesselt durch lebendige Darstellung. Man fühlt, dafs man es mit einem Manne zu thun hat, der theoretisches Denken mit praktischer Erfahrung harmonisch vereinigt. Was Knoke schreibt, ist nirgends ‚von des Gedankens Blässe angekränkelt', sondern immer erquickend, wie ein Trunk aus frischer, silberheller Quelle."

Theolog. Litteratur-Zeitung 1895, 18.

„Zum Schlufs möchte ich das Studium dieses Grundrisses den Studierenden der Theologie dringend empfehlen. Während meiner Studien und Kandidatenzeit habe ich den Grundrifs der praktischen Theologie desselben Verfassers in den Händen aller Bekannten gefunden, auf welcher Universität sie auch immer studiert hatten. Ich bin überzeugt, dafs der vorliegende Grundrifs der Pädagogik die gleiche Verbreitung finden wird."

Pädagog. Blätter von Kehr 1891, 9.

„Wir empfehlen diesen Grundrifs nicht nur den jungen Geistlichen, sondern allen strebsamen Lehrern an niederen und höheren Schulen zum eingehendsten Studium."

Rhein. Blätter f. Erziehung und Unterricht 1894, 4.

„Ein vortreffliches Lehrbuch, reich an Inhalt, fein in der Ausführung." **Theolog. Jahresbericht XIV.**

„Unter der Masse der pädagog. Litteratur darf der Grundrifs von K. besondere Beachtung beanspruchen. Die Klarheit der Sprache, die Selbständigkeit des Urteils, der entschiedene evang. Standpunkt nehmen den Leser für das Buch ein. Insbesondere aber kommt noch in Betracht, dafs das Vorgetragene weit entfernt von blofser Kathederweisheit ist. Kritik und Darstellung lassen sowohl im geschichtlichen als systematischen Teil vielseitige praktische Kenntnis durchblicken." **Neue Preuss. (Kreuz-)Zeitg. 1894, 384.**

Druck von A. W. Hayn's Erben in Potsdam.

II. Die Geschichte des Gemeindegottesdienstes.

A. Die Liturgieen der apostolischen und nachapostolischen Zeit.

§ 24. 1. Die apostolische Zeit.

Höfling, Komposition der christlichen Gemeindegottesdienste etc. 1838. S. 17 ff. — W. Rothe, de primordiis cultus sacri Christianorum. 1851. — Abeken, Der Gottesdienst in der alten Kirche. 1853. — Th. Harnack, Der christliche Gottesdienst im apostol. und altkatholischen Zeitalter. 1854. — Kliefoth, Bd. 4 (1). S. 175 ff. — Schoeberlein, Ausbau des Gemeindegottesdienstes. S. 19 ff. — Volz, Untersuchungen über die Anfänge des christl. Gottesdienstes in ThStK. 1872, 1. — Probst, Lit. der drei ersten christl. Jahrh. 1870. — Bickell, Zusammenhang der apostol. Lit. mit dem jüdischen Kultus in „Katholik", 1871 (II). S. 129 ff. — Ders., Messe und Pascha. 1872. — Weizsäcker, Die Versammlung. d. ältest. Christengemeinden in „Jahrb. für deutsche Th." 1874. S. 474 ff. — Ders., Das apost. Zeitalter der chr. Kirche. 1886. [2] 1890. — Jacoby, Die konstitutiven Faktoren des apostol. Gottesd. in Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. S. 474 ff. — Seyerlen, Der christl. Kultus im apostol. Zeitalter in ZPrTh. 1881 [III], S. 222 ff. — Gottschick, Die Sonntagsgottesd. der chr. Kirche in der Zeit v. 2.—4. Jahrh. in ZPrTh. 1885 [VII], S. 214 ff. — H. A. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesdienstes. 1887. — Jülicher, Zur Gesch. der Abendmahlsfeier in der ältest. Kirche in „Theolog. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet". 1892. S. 215 ff. — F. Spitta, Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls in „Zur Gesch. und Litt. des Urchristentums", I, S. 205 ff. 1893. — E. Haupt, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. 1894. — Warren, The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church. 1897. — Drews, Art.: „Eucharistie" in PRE[3]. 5, S. 560 ff.

1. Jesus hat mit der Einsetzung des Abendmahles und der Taufe gottesdienstliche Zusammenkünfte seiner Gläubigen geordnet, die an keinen bestimmten Ort gebunden waren. Über die äufsere Gestaltung derselben hat er keine besonderen Vorschriften erteilt. In der Gemeinde Christi, in der die Opfer durch das eine Opfer des Herrn gefallen sind, ist an die Stelle der gesetzlichen Ordnungen des Alten Bundes das freie Walten des Geistes

Christi getreten, der in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht hat.

Es wird rätlich erscheinen, ohne von vornherein eine verschiedenartige Entwickelung dabei vorauszusetzen, die Gottesdienste, die auf dem Boden der Muttergemeinde Jerusalem und überhaupt auf judenchristlichem Boden erwachsen sind, zunächst von denen, die in heidenchristlichen Gemeinden sich entwickelt haben, zu scheiden, und das über die Gestaltung des Gottesdienstes in der apostolischen Zeit uns Überlieferte nach diesen Gesichtspunkten gesondert zu erörtern.

2. Für die Urgemeinde in Jerusalem haben wir vor allem den Bericht Ap.-G. 2, 42—47, der, ohne die Gottesdienste näher zu beschreiben, nur einige wesentliche Momente derselben angiebt. Es wird einerseits die Gemeinschaft des Glaubens und Lebens bezeugt, welche die Christen unter einander verband, andrerseits wird gezeigt, wie sie in zwei gesonderten Formen gottesdienstlicher Bethätigung sich einen Ausdruck gab. Wir hören von einem Gottesdienst, in dem die Christen als Glieder ihres Volkes sich im Tempel täglich zusammenfanden, aber in einem gesonderten Raum als diejenigen, die Jesum als Messias und Herrn bekannten und als solchen auch ihrem Volk verkündeten. Als zweite Art des Zusammenseins finden wir die in den Häusern sich vollziehende Tischgemeinschaft, die wohl an die jüdische Sitte der Sabbatmahlzeit anknüpfte, und in der sich der Familiencharakter der Gemeinde ausprägte. In ihr kam die Erinnerung an die Tischgemeinschaft der Jünger mit dem Herrn und insbesondere die Feier des letzten Gedächtnismahles Christi, das er zur Wiederholung eingesetzt hatte (S. 51), zum Ausdruck. Diese Abendmahlsfeier schlofs sich wohl nicht als ein gesonderter Akt an die Tischgemeinschaft der „Agape“ an, wie die hergebrachte Ansicht ist, sondern war organisch mit der gesamten Mahlzeit verbunden. In diesen Tischgemeinschaften mit Abendmahlsfeier gab sich die Zusammengehörigkeit der Christen untereinander und ihre Sonderung von den übrigen Gliedern des jüdischen Volkes einen besonders prägnanten Ausdruck.

Nach der Erzählung von dem ersten Pfingstfest und der Taufe der 3000 fährt der Verfasser unmittelbar fort: „Sie beharrten aber in der Apostel Lehre und der Gemeinschaft, im Brotbrechen und den Gebeten“ (Ap.-G. 2, 42). Kliefoth (S. 226 ff.) hat diese vier Stücke als Bezeichnungen bestimmter gottesdienstlicher Handlungen angesehen und infolgedessen die Gemeinschaft *(κοινωνία)*, die an zweiter Stelle steht, zu einem „gottesdienstlichen allgemeinen Kirchengebet und einer Sammlung von Liebesgaben in den Gottesdiensten“ gemacht. Aber er übersieht, dafs in diesen Stücken zunächst nicht von der bestehenden Gemeinde, sondern von denen die Rede ist, die soeben bekehrt und getauft worden sind und der Gemeinde sich angeschlossen haben.

Diese Neugetauften halten an der Lehre der Apostel fest, durch die sie für Christum gewonnen waren, und an der Gemeinschaft, in die sie durch die Taufe aufgenommen waren. Diese κοινωνία ist darum ganz allgemein die Gemeinschaft nach allen Seiten des Glaubens und Lebens, welche die Christen unter einander verband. Es ist die Gemeinschaft, die auch Gal. 2, 9 genannt ist (Weizsäcker, JdTh. S. 475). Darum ist auch die κοινωνία nicht allein auf die V. 45 erwähnte Gütergemeinschaft zu beschränken, wie Jakoby (S. 550) meint, obgleich letztere eine konkrete Bethätigung der κοινωνία ist. Auch mit dem folgenden Paar, Brotbrechen und Gebet, werden konkrete Bethätigungen dieser κοινωνία zum Ausdruck gebracht.[1])

Wir haben hier zweifellos zwei verschiedene Versammlungen der ersten Christen in Jerusalem. Die eine erfolgte täglich im Tempel. Die erste christliche Gemeinde betrachtete sich so wenig als aus dem jüdischen Verbande ausgeschlossene Gemeinschaft, dafs die Gläubigen, die in Jesu den verheifsenen Messias als ihren Herrn bekannten, sich vielmehr als die eigentlichen Glieder des Volkes Israel ansahen. Als Glieder der israelitischen Gemeinde, in der sie blieben, nahmen sie teil am Tempelgottesdienst, und auch Paulus bethätigte diese Verbindung (Ap.-G. 20, 16. 21, 26). Es ist auch wahrscheinlich (15, 21), dafs aufserhalb Jerusalems die Christen ebenfalls an den Synagogalgottesdienst sich anschlossen (Jakoby S. 548; dies wird bestritten von Th. Harnack S. 121 ff.). Dafs die Zusammenkünfte im Tempel sich an die bestimmten Gebetsstunden angeschlossen haben, ist nach 2, 15. 3, 1 (vgl. 10, 3. 9) anzunehmen.

Aber dafs in dem gemeinsamen Tempelgottesdienst zugleich auch die Lehre der Apostel und ihre besondere Gemeinschaft zum Ausdruck kam, dafs die Christen sich auch dort zusammenschlossen als die, die im Unterschiede von allen anderen Israeliten Jesum als ihren Herrn bekannten und auf seinen Namen getauft waren, zumal sie von den Volksgenossen mifsachtet, ja verfolgt wurden, legt sich nahe. Darauf deutet nicht nur das ὁμοθυμαδόν „einmütig, eines Sinnes“ (2, 46. 5, 12) hin, das bezeugt auch die Thatsache, dafs die Halle Salomonis im Tempel als ihr Versammlungsort genannt wird (5, 12. 3, 11, siehe oben S. 78). Damit ist im Unterschied von dem allgemeinen Tempelgottesdienst ein besonderer Zusammenschlufs von eigenartiger Bedeutung ausgesprochen. Die κοινωνία gab sich hier einen Ausdruck. Aber auch die „Lehre der Apostel“ trat hier in besonderer Weise hervor. Ausdrücklich wird uns bezeugt, dafs sie dort das Wort von Christo als dem Herrn und Heiland verkündet haben (3, 11 ff. 5, 20. 42). Der Zugang zu diesen Versammlungen stand allen frei (3, 11. 5, 13). Dadurch wurden diese Zusammenkünfte von selbst zu Missionsverkündigungen für die Glieder des eigenen Volkes. Aber es ist wohl einseitig, darin den eigentlichen Zweck derselben zu sehen. (So Th. Harnack S. 100.) Zunächst hatten diese Versammlungen

[1]) Vor τῇ κλάσει fehlt nach den entscheidenden Handschriften das καί, wodurch deutlich das Brotbrechen und das Gebet einerseits zusammen verbunden, andrerseits von den beiden vorausgehenden Stücken unterschieden werden. Diese κλάσις τοῦ ἄρτου kehrt sodann V. 46 wieder, wo sie als Handlung in den Häusern (κατ' οἶκον) von einer anderen gottesdienstlichen Bethätigung im Tempel (ἐν τῷ ἱερῷ) geschieden wird.

gewifs ihre Bedeutung für die Gemeinde selbst, die in dem Bewufstsein ihrer κοινωνία sich hier zusammenfafste, um ihres Glaubens froh den Herrn anzubeten und sich gegenseitig zu stärken und zu erbauen (5, 12—14). Vgl. Kliefoth S. 233, Volz S. 10.

Aber die κοινωνία der Christen im Unterschiede von den Juden gab sich noch einen besondersartigen Ausdruck. Neben den Tempelzusammenkünften erscheinen die Hausgemeinschaften (κατ' οἶκον 2, 46. 5, 42). Hier war die κλάσις τοῦ ἄρτου die Hauptsache. Es ist falsch, dabei allein an die Feier des heiligen Abendmahles zu denken und dasselbe als Einsetzung des neutestamentlichen Passahmahls anzusehen (so z. B. Kliefoth S. 226). Abgesehen davon, dafs es mehr als fraglich ist, ob das letzte Mahl Jesu wirklich ein Passahmahl gewesen ist, da Johannes es auf den Tag vor dem Passahfest verlegt (s. die näheren Erörterungen bei Jakoby S. 540 ff., Rothe S. 5, Spitta S. 232, und besonders E. Haupt), würde ein neutestamentliches Passahmahl von der Gemeinde nur zur Passahzeit wiederholt worden sein, eine Ansicht, die früher Spitta (ZPrTh. 1886, S. 321) ausdrücklich vertrat. Wenn Bickell (Messe und Pascha, S. 100 ff.) und ebenso Skene (the Lord's Supper and the Paschal Ritual. 1891) die ganze Liturgie der späteren Eucharistie aus dem Passahritus glauben ableiten zu können, so ist dies nur eine künstliche Konstruktion ohne allen geschichtlichen Untergrund. Zunächst mufs man anerkennen, dafs sich den Christen eine solche Tischgemeinschaft, wie sie die Jünger stets mit dem Herrn gehabt hatten (Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 13, 26. 24, 30. 35. Joh. 21, 12—15) ganz besonders nahe legte, zumal der Herr das Reich Gottes so oft unter dem Bilde des Festmahles geschildert hatte. Mit dieser Tischgemeinschaft schlofs sich als ein Ersatz des sichtbar von ihnen genommenen Herrn und auf Grund seines Befehles: „Solches thut zu meinem Gedächtnis", als die Gewähr dauernder Gemeinschaft die Feier jenes letzten Mahles zusammen. Aber auch Anknüpfungspunkte an jüdische Sitte hatte diese Tischgemeinschaft. Beginn und Schlufs der täglichen Mahlzeiten waren bei den Juden, wie die Mischna (Tract. Berachoth c. 6—8) bezeugt, liturgisch ausgestaltet. Dieselben Gebete hatten auch bei dem Sabbatmahl der Juden, das beim Beginn des Sabbats am Freitag Abend in den Häusern gehalten wurde, ihre Stelle (Spitta S. 247, Drews a. a. O.). Die Verbindung des κλᾶν ἄρτον mit jüdischer Sitte wird besonders deutlich, wenn wir den Verlauf der Feier, wie sie in der Mischna geschildert ist, mit der Eucharistiefeier in der Didache vergleichen werden (S. 251 f.). Aus der Ap.-G. erfahren wir nichts näheres über den Verlauf. Übrigens würde es falsch sein, diese Versammlungen in den Häusern etwa als Privatversammlungen nach Art der Konventikel anzusehen. Es waren ebenfalls Gemeindeversammlungen, die aber, durch die Beschränktheit der Räume bedingt, in verschiedenen Häusern stattfanden (Kliefoth S. 234 f.).

Neben dem Brotbrechen werden noch die Gebete (προσευχαί) genannt. Das sind in dieser Verbindung zweifellos rituelle gemeinsame Gebete in Versammlungen.

Im Jakobusbrief haben übrigens die Gemeinden nach Analogie der Juden ihre eigenen synagogalen Versammlungen, wobei es an sich gleichgültig ist, ob mit der 2, 2 genannten συναγωγή die Versammlung selbst (Weizsäcker, Übers. d. N. T.s), oder der Versammlungsort (Beyschlag, Kommentar zu Jak.) gemeint ist.

3. Auf anderen Wegen als die Gemeinde zu Jerusalem, die ja zunächst an den Tempel gewiesen war, aber daneben auch ihre gesonderten Versammlungen hielt, sind die heidenchristlichen Gemeinden, wie z. B. die korinthische Gemeinde, deren neuer Glaube in direktem Gegensatz zu der bisherigen heidnischen Religion stand, zu der gleichen Einrichtung zwiefacher Gottesdienste gekommen. Die Organisation der heidenchristlichen Gemeinden hat sich nicht, wie früher allgemein angenommen wurde, nach dem Vorbild der Synagoge gebildet. Ihnen boten sich ganz von selbst die bequemen und weiten, durch die socialen Verhältnisse gegebenen Formen der hellenischen Kultvereine (*θίασοι, ἔρανοι*) dar, in welchen die fremden Religionen vor dem römischen Gesetz eine Existenzberechtigung gewannen, oder auch der römischen Genossenschaften (collegia, sodalicia), in welchen die verschiedenartigsten Vereine privaten Charakters sich zu organisieren pflegten. Ohne sie etwa absichtlich und ausdrücklich zu ihrem Vorbild zu machen, waren den Gemeinden diese Formen auch deshalb nahe gelegt, weil sie allein dadurch die staatliche Berechtigung ihrer Existenz und ihrer Bethätigung finden konnten.

Es ist besonders Heinricis Verdienst („Die Christengemeinde Korinths und die relig. Genossenschaften der Griechen" in Zeitschr. für wissensch. Th. 1876. S. 465 ff. Zur Gesch. der Paulin. Gemeinden, ebenda. 1877. S. 89 ff. Das 1. Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier. 1880. S. 20 ff. Zum genossenschaftlichen Charakter der Paulinisch. Gemeinden in ThStK. 1881, 3. S. 505 ff.), ausgehend von Frucarts Schrift „des associations religieuses chez les Grecs". Paris 1873, den Nachweis geführt zu haben. Auch für die römische Gemeinde hat de Rossi besonders durch seine Forschungen über die Katakomben nachzuweisen versucht, dafs nach dem Vorbild der römischen Funeralkollegien, die zum gröfsten Teil Kultvereine waren, sich die römische Christengemeinde gesammelt und geordnet habe. — Dagegen hat sich Holsten (D. Evang. des Paulus. I, 1. S. 243) gewendet und die Unmöglichkeit behauptet, dafs die Christen von den durch Dämonendienst bestimmten heidnischen Kultvereinen die Lebensformen übernommen hätten. Warum aber sollte die christliche Gemeinde nicht die gegebene äufsere sociale Ordnung benutzt haben? „Nicht nach dem Vorbilde, aber in den Formen der religiösen Genossenschaften" (Heinrici) haben sich die Gemeinden organisiert. Heinrici geht unseres Erachtens nur darin zu weit, dafs er auch den Sprachgebrauch des paulinischen Ausdrucks *ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ* (Röm. 12, 5) in Zusammenhang bringt mit der Bezeichnung der Kollegien als corpus collegii, corporati, oder die Anrede *ἀδελφοί* mit der gleichen Anrede in den Genossenschaften (vgl. Seyerlen a. a. O. S. 227). Die Bezeichnung *ἰδιώτης* (1. Kor. 14, 16) hingegen scheint, wenn nicht direkt, so doch indirekt auf den Sprachgebrauch der Kultvereine zurückzugehen. Vgl. übrigens auch § 27 über das Verhältnis der späteren disciplina arcani zu den Mysterienkulten.

4. Auch auf heidenchristlichem Boden (Korinth) finden wir, wie in Jerusalem, eine doppelartige Versammlung der Christen, eine für jedermann ohne Unterschied zugängliche und eine zweite, in der die Tischgemeinschaft und das heilige Abendmahl den Mittelpunkt bildet.

Dafs 1. Kor. 11, 20 *(συνερχομένων ἐπὶ τὸ αὐτό)* und 14, 26 *(ὅταν συνέρχησθε)* verschiedenartige Versammlungen ins Auge gefafst sind, geht schon daraus hervor, dafs die erstgenannten 11, 33 als ein Zusammenkommen *εἰς τὸ φαγεῖν* bezeichnet sind. Vor allem aber wird der Unterschied beider Arten von Versammlungen durch 14, 16—19 deutlich, wonach in die dort genannten Versammlungen ein *ἰδιώτης*, ja ein *ἄπιστος* kommen kann. Mit dem ersten Wort ist nach dem Sprachgebrauch hellenistischer Kultvereine der noch nicht völlig Geweihte bezeichnet, also in christlichem Sinne der dem Evangelium Zugewandte, aber noch nicht Getaufte, der im öffentlichen Gottesdienst nach 14, 16 schon das Amen mitsprechen konnte. Der *ἄπιστος* ist der Heide. Dafs aber bei den Zusammenkünften *εἰς τὸ φαγεῖν*, was ausdrücklich als ein *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* (11, 20) bezeichnet wird, nur Mitglieder der Gemeinde teilnehmen durften, ist zweifellos (10, 16 ff. 11, 20 ff.). Wir haben also, wie in Jerusalem, es mit zwei verschiedenen Versammlungsarten zu thun.

5. Die öffentlichen Gemeindeversammlungen in Korinth schildert Paulus mit den Worten: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat je einer einen Psalm (*ψαλμός*), eine Lehre (*διδαχή*), eine Offenbarung (*ἀποκάλυψις*), eine Glosse (*γλῶσσα*), eine Auslegung (*ἑρμηνεία*). Alles möge zur Erbauung geschehen“ (1. Kor. 14, 26).[2]) Aus dieser Stelle ergiebt sich, dafs die verschiedenen Beiträge zur Erbauung aus der Gemeinde von beliebigen Mitgliedern lediglich nach der besonderen Gabe und Anregung dargebracht wurden.[3]) Nur den Frauen war es verboten, in den Versammlungen zu reden (V. 34), wenn auch aufserhalb derselben Frauen weissagen konnten. Jeder, der eine derartige Gabe brachte, erhob sich von dem Sitze (V. 30). Die besonderen individualisierten Gaben des heiligen Geistes (*χαρίσματα*, 1. Kor. 12, 4—11. 27—30. Röm. 12, 6 f.), die aber keinen sittlichen Unterschied unter den

[2]) Vgl. zu dieser Stelle, wie zu dem gesamten Kapitel die lichtvolle Darstellung bei Weizsäcker S. 573 ff. und die Kommentare von Heinrici (Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Kor. 1880 und die Neubearbeitung des 1. B. an die Kor. in Meyers Kr. exeget. Komment. z. N.T. 5. Abt. 8. Aufl. 1896).

[3]) Aus dem *ἔχει* ist nicht zu schliefsen (wie Weizsäcker meint), dafs die betreffenden schon vor dem Gottesdienst dazu gerüstet sind, da jedenfalls die Glossolalie und die Weissagung ein Erguſs unmittelbarer Geisteswirkung sind, und vor allem die *ἑρμηνεία* erst auf einer vorausgehenden Glossolalie beruht.

Gemeindegliedern bedingen, bringen die anbetenden und erbauenden Momente in den Gottesdienst.

a) Zuerst nennt Paulus den Psalm (*ψαλμός*). Jedenfalls ist darunter kein alttestamentlicher Psalm verstanden, sondern ein vom Geiste gewirktes Lied, da auch alle folgenden Stücke freie Wirkungen des Geistes sind. Ob diese Psalmen vorbereitet waren oder aus unmittelbarer Improvisation entstanden, kann nicht entschieden werden. Es war vor allem der Lobpreis der Gnade Gottes, der in diesen Psalmen zum Ausdruck kam. 1. Kor. 14, 15 wird neben dem *ψάλλειν* auch das *προσεύχεσθαι*, das Bittgebet, erwähnt.

Weizsäcker (S. 578) weist mit Recht darauf hin, dafs wir auch im N.T. analoge Psalmen finden. Im Evangel. Luk. sind zu nennen der Gesang der Maria (1, 46—55), des Zacharias (1, 68—79) und des Simeon (2, 29—32), die besonders das Gepräge des judenchristlichen Ursprungs tragen. Aufserdem sind in der Apokalypse zu nennen: 4, 11. 5, 9. 10. 5, 12. 5, 13. 11, 17. 18. 12, 10—12. 15, 3. 4. 19, 1. 2. 19, 6–8. Vielleicht ist auch 1. Tim. 3, 16 ein Teil eines solchen *ψαλμός*.

b) An zweiter Stelle wird die *διδαχή*, der Lehrvortrag, genannt. In der Aufzählung der Geistesgaben 1. Kor. 12 fehlt die *διδαχή*; an ihrer Stelle steht der *λόγος σοφίας* und der *λόγος γνώσεως*. Mit diesen beiden wird demnach eine verschiedene Art der *διδαχή* bezeichnet sein. Auch anderwärts stellt Paulus die *σοφία*, die er verkündigt hat, und deren Darbietung im Wort ihm von den Korinthern wegen der Schmucklosigkeit der Rede einen Vorwurf eingebracht hat (2, 1—7), der *γνῶσις* gegenüber, die den Korinthern eigen ist (1, 5). Der Lehrvortrag wird jedenfalls an ein verlesenes Schriftwerk angeknüpft haben (s. ob. S. 223).

Über den Unterschied von *γνῶσις* und *σοφία* vgl. besonders Heinrici S. 369: „Die Gnosis ist die gewonnene Einsicht in den Zusammenhang und Grund der Lehren, welche die christliche Weisheit in einfacher und sachlicher Weise, ohne Eingehen auf tiefere Begründung, vorträgt.“ Heinrici-Meyer S. 367: „*σοφία* ist die christliche Weisheit an und für sich, so dafs Rede, welche die Lehrstücke derselben ausspricht und klar macht, *λόγος σ.* ist. Damit ist aber die tiefdringende Erkenntnis dieser Lehrstücke, die spekulative Erfassung und Einsicht und Verarbeitung ihres Zusammenhangs, ihrer Gründe, ihrer tieferen Ideen, ihrer Beweise, ihrer Ziele noch nicht gesetzt; eine Rede aber, welche sich damit beschäftigt, insbesondere auch den tieferen Schriftsinn durch allegorische Erklärung aufschliefst, ist *λόγος γνώσεως*. In den Bereich der *σοφία* fällt das *εὐαγγελίζεσθαι* mit seinen Sachbestimmungen (1, 17 f., Ap.-G. 6, 10), in den Bereich der *γνῶσις* gehören die Aufforderungen zum eigenen Urteilen (1. Kor. 10, 15. 11, 13). Demnach kann bei der Parusie nicht die *σοφία* aufhören, aber die *γνῶσις* hört auf (13, 8), weil sie zu dem unvollkommenen Zeitlichen gehört.“ S. auch Weizsäcker S. 582 ff.

c) An dritter Stelle nennt Paulus die Offenbarung (ἀποκάλυψις), die die Voraussetzung der Weissagung (προφητεία) ist (vgl. V. 29). Kap. 14, 6 wird die γνῶσις zur διδαχή in dasselbe Verhältnis gesetzt, wie die ἀποκάλυψις zur προφητεία. Die Prophetie entsteht aus dem unmittelbaren, nicht von dem Propheten abhängigen Ergriffensein des offenbarenden Geistes, wobei aber der Prophet bei vollem Bewufstsein (14, 32) diese Mitteilung des Geistes verkündet. Hierin liegt ein charakteristischer Unterschied von der Glossolalie (14,3. 6.24). Der Zweck der Prophetie ist dem der διδαχή ähnlich, nur dafs die letztere das Ergebnis eigener Geistesthätigkeit ist, die ein klares Verständnis der Heilswahrheit im Zusammenhang bedingt, während die Prophetie einfach die Offenbarung des Geistes wiedergiebt. Die Gefahr subjektiver Einmischung war bei der Prophetie vorhanden. Deshalb wurde für sie die Beurteilung durch die gläubige Gemeinde nötig. Schon die Thessalonicher hatte Paulus gemahnt, zwar den Geist nicht zu unterdrücken und die Prophetie nicht zu verachten, aber doch auch alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1. Thess. 5, 19—21, vgl. auch 1. Joh. 4, 1). Darum besteht in Korinth die Forderung der διάκρισις πνευμάτων, und die Befähigung zu dieser Übung ist ebenfalls eine Geistesgabe (12, 10. 14, 29). Paulus schreibt auch als Ordnung vor, dafs in der Regel in der Versammlung nur zwei oder drei auftreten sollen (14, 29), und dafs, wenn eine plötzliche Offenbarung über einen anderen während der Versammlung kommt, der redende Prophet seine Prophetie beenden soll. Nach 1. Kor. 14, 32 sind die Geister der Propheten den Propheten unterthan. Die Offenbarung ist also nicht ein unwiderstehlicher Drang, der den Propheten zu reden zwingt, sondern es steht in seinem Willen, die Offenbarung auszusprechen oder auch abzukürzen.

d) Das vierte Stück, das der Apostel nennt, ist die γλῶσσα, die sich im γλώσσῃ bez. γλώσσαις λαλεῖν (in Zungen reden) oder γλωσσολαλεῖν kundthut. Es ist ein Reden darunter zu verstehen, bei dem der Mensch vom heiligen Geist getrieben wird, so dafs nicht Menschenworte, sondern Geistesworte ertönen, zu denen die Zunge nur das Instrument ist, das sie hervorbringt. Der Geist Gottes läfst die Worte durch den betreffenden erklingen, wie der Flöten- oder Zitherspieler das Instrument erklingen macht (14, 7). Die in Zungen Redenden folgen der Geisteseinwirkung, ohne sich selbst darüber klar bewufst zu sein, was sie reden, und ohne dafs sie selbst von ihrer Glossolalie eine Frucht schaffen (14, 14). Sie ist zunächst

unverständlich; niemand vernimmt, was der betreffende dem Sinn nach redet, er redet im Geist Geheimnisse (14, 2). Der Eindruck, den ein vielfaches Zungenreden auf die Uneingeweihten (*ἰδιῶται*) oder Ungläubigen zunächst macht, ist der, dafs sie meinen, in eine Versammlung solcher zu kommen, die von Sinnen sind (14, 23). Darum bedarf die Glossolalie der Auslegung. Wie zu der an und für sich verständlichen Prophetie die *διάκρισις πνευμάτων*, mufs zu der Glossolalie die *ἑρμηνεία* kommen, die Paulus in dem oben zu Grunde gelegten Wort (14, 26) an fünfter Stelle nennt. Diese *ἑρμηνεία* ist eine besondere Geistesgabe (12, 10), wenn auch, wo das Glossenreden in rechter Weise geschieht, beide Geistesgaben in einer Person sich vereinigen können (14, 13).

Der Wert der Glossolalie ist ein weit geringerer als der der Prophetie. Paulus, der mehr in Zungen redete, als die anderen alle, will in der Gemeinde lieber fünf Worte mit seinem Verstande reden, damit andere belehrt werden, als zehntausend Worte mit der Zunge (14, 19). In Korinth aber war das Zungenreden das Streben ehrgeizigen Wetteifers geworden und wurde mit besonderer Leidenschaft betrieben. Es war die höchste Steigerung pneumatischen Ergriffenseins, in das viel Unlauteres, Selbstgemachtes sich einmischte. Darum ordnet Paulus an, dafs nur zwei in einer Versammlung in Zungen reden, und dafs stets der Interpret dabei sein soll. Wo dieser fehlt, soll das In-Zungen-reden ganz unterbleiben (14, 27. 28).

Zu dem Glossenreden vgl. besonders Bleek, ThStKr. 1829. S. 3 ff. Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche. 1850. Heinrici S. 381 ff. Heinrici-Meyer S. 371 ff. Weizsäcker S. 589. Ob das Pfingstwunder A.-G. 2 mit dem Glossenreden in 1. Kor. 12 und 14 (vgl. auch Ap.-G. 10, 46, 19, 6) identisch ist (Bleek) oder durch das *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* auf ein besonderes Sprachenwunder hinweist, das seine Bedeutung nur in diesem bestimmten Augenblicke hat (Weizsäcker und viele andere), ist eine Frage, die an dieser Stelle keine Erörterung finden kann.

Wir können uns von der Glossolalie und auch von der Prophetie heute keine klare Vorstellung mehr machen. In demselben Mafse, als die festen Formen und Ordnungen des Gottesdienstes sich gestalteten, traten die Prophetie und die Glossolalie als selbständige Funktionen der Anbetung und Erbauung zurück. Nur kurze Zeit lebten sie in ungesunder Weise noch einmal innerhalb des Montanismus auf. Die erstere verband sich mit der *διδαχή*, die letztere mit dem *ψαλμός*. Die *διδαχή* und *προφητεία* in ihrer inneren Verbindung leben in der rechten evangelischen Predigt fort. Dafs das gottesdienstliche Wort aus lebensvollem Erfülltsein mit dem göttlichen Geiste geredet sein müsse, wird durch die Herübernahme des alttestamentlichen *προφητεύειν* ausgesprochen. Doch wird das Ekstatische dabei abgestreift. Der bedeutendste

unter den ersten theoretischen Homiletikern der evangelischen Kirche, Andr. Gerhard Hyperius, hat die prophetia und gubernatio als die Grundformen des kirchlichen Handelns bezeichnet. Herder hat später insonderheit in den Provinzialblättern an Prediger (WW. zu Relig. u. Th. 15, S. 193ff.) die Forderung aufgestellt, dafs die Verkündigung des Christentums prophetische Art an sich tragen müsse. Cl. Harms hat in seinem Vortrag: „Mit Zungen reden, lieben Brüder, mit Zungen reden“ (ThStKr. 1833, S. 806ff.) dasselbe ausgesprochen, wenn er auch statt des richtigeren Ausdrucks *προφητεύειν* das irreführende *γλωσσολαλεῖν* nimmt. Dafs er damit nur das geisterfüllte, vollbewufste Zeugnis und nicht das unbewufste, ekstatische *γλωσσολαλεῖν* meint, sagt er selbst. Vgl. S. 819: „Man kreuzige und segne sich, so soll man es doch hören und wohl stehen lassen, was Novalis von der Predigt gesagt hat: sie ist eine Inspirationswirkung.“ S. 821: „Die Quelle der rechten Predigt ist der Geist, der heilige Geist, und wer durch ihn predigt, der predigt, wie ich's meine, predigt, wie ich's nenne: mit Zungen. Wollte man das lieber weissagen *(προφητεύειν)* nennen: auch so; meinethalben.“ (Vgl. auch Kleinert, Zur prakt. Th. II in ThStKr. 1882, S. 25ff.).

An Stelle der Glossolalie aber erscheint in geordneter Form die heilige Tonkunst, „die künstlerisch stilisierte und geadelte Form für die Ergiefsung der genialen Ergriffenheit, deren elementare Äufserung die Glossolalie darstellt“ (H. A. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesd. S. 17).

6. Wenn auch auf heidenchristlichem Boden die äufsere Anknüpfung an die Mahlzeiten, insbesondere die Sabbatmahle der Juden (S. 234) fehlte, so war eine solche Anknüpfung doch in den gemeinsamen Mahlzeiten der Genossenschaften gegeben. Es legte sich gerade diese Form religiöser Feier besonders auch in Erinnerung an das letzte Mahl des Herrn den Heidenchristen sehr nahe. Wir erfahren von Paulus nichts näheres über den Verlauf dieser Feiern. Nur ist charakteristisch, dafs Paulus nicht die Abendmahlsfeier als einen besonderen Akt, der sich an die gemeinsame Mahlzeit, die Agape, angeschlossen hat, unterscheidet, wie es die hergebrachte Auffassung ist,[4]) sondern dafs er ausdrücklich die gesamte Agape schon als *κυριακὸν δεῖπνον* (1. Kor. 11, 20 f.) bezeichnet.[5])

An welcher Stelle des gemeinsamen Mahles der eigentliche Weiheakt des Brotes und Kelches für die Abendmahlsfeier in der korinthischen Gemeinde stattfand, ist aus dem Berichte des Paulus (1. Kor. 11) nicht mit Bestimmtheit zu ermitteln. Doch führen

4) So auch Weizsäcker, A. Harnack, Zahn.

5) Siehe die Ausführungen bei Jülicher S. 232ff. Spitta S. 246. Drews S. 562. Das *ποτήριον κυρίου πίνειν* und das *τραπέζης κυρίου μετέχειν* (1. Kor. 10, 21) beschreibt den Gesamtverlauf der christlichen Versammlung, wie das *ποτήριον δαιμονίων πίνειν* und das *τραπέζης δαιμονίων μετέχειν* den Inhalt einer heidnischen Opfermahlzeit darlegt (vgl. auch Ignatius, u. S. 246 und die Didache, u. S. 247ff.).

mannigfache Beobachtungen, besonders auch die Gestaltung der Feier im 2. Jahrh. zu der Annahme, dafs schon zu Pauli Zeit die gemeinsame Mahlzeit mit der Feier des Abendmahles als Gedächtnismahl Christi begonnen hat.

Zweifellos berichten Matthäus (26, 20—29), Markus (14, 17—25) und wohl auch Paulus (obgleich er nur von dem Kelch aussagt, dafs ihn Jesus μετὰ τὸ δειπνῆσαι gereicht habe, 1. Kor. 11, 25), dafs bei dem letzten Zusammensein des Herrn mit seinen Jüngern das Gedächtnismahl seines Todes sich an das vorausgehende gemeinsame Mahl anschlofs. Bei Lukas (22, 15—20) steht dagegen, wenn v. 19b u. 20 unecht ist (S. 51, siehe den Nachweis besonders bei Haupt, S. 4 ff.) und der v. 17 genannte Kelch darum der Abendmahlskelch ist, die Einsetzung des Abendmahls am Eingang des Mahles. Zunächst erscheint allerdings diese Abweichung des Lukas nicht von Wichtigkeit, da derselbe auch in anderen Punkten die historische Reihenfolge nicht innehält, sondern nach sachlichen Gesichtspunken berichtet.[6])

Aus diesen Berichten würde man also zunächst entnehmen, dafs auch bei dem κλᾶν ἄρτον der Christen die Abendmahlsfeier sich an die Agape wird angeschlossen haben. Dafs aber im 2. Jahrh. die umgekehrte Reihenfolge stattfand, wird sich bei der Betrachtung der Didache (§ 25, 5) ergeben, und wir werden von da aus wohl die Möglichkeit zugeben dürfen, dafs auch in der apostolischen Zeit bereits diese Reihenfolge stattgefunden habe. Positive Bedenken gegen diese Annahme sind nicht vorhanden, vielmehr spricht vieles für diese Gestaltung.

Jesus hat mit der Stiftung des Abendmahls am Schlufs des gemeinsamen Mahls nicht eine liturgische Ordnung geben wollen. Diese Art des Gedächtnisses an seinen Tod wandelte vielmehr die gesamte Tischgemeinschaft und stellte sie unter eine neue und höhere Weihe. Vor allem wird die Ähnlichkeit der Feier, wie wir sie in der Didache finden, mit den gewohnten sogenannten Sabbatmahlen der damaligen Juden in die Wagschale fallen (siehe das nähere S. 251, vgl. auch S. 234). Es ist nicht recht abzusehen, warum die ersten Christen (vor allem die Heidenchristen) erst ein solches dem jüdischen Sabbatmahl entsprechendes Mahl gehalten und erst

---

[6]) Der Rangstreit der Jünger (v. 24 ff.) kann kaum zu so später Stunde stattgefunden haben, da für einen solchen am Schlufs des Mahles keine Veranlassung mehr war. Vor allem aber beweisen die Worte Jesu Joh. 13, 12 ff., die den auf den Rangstreit der Jünger folgenden Worten Luk. 22, 25—27 durchaus entsprechen, und die sich an die zweifellos dem Mahle vorausgehende Fufswaschung anschliefsen, dafs auch der Rangstreit bei Beginn des Mahles stattfand. Auch das Gespräch über den Verräter, welches Markus (v. 18 ff.), Matthäus (v. 21 ff.) und Johannes (v. 13, 21 ff.) übereinstimmend an den Anfang des Mahles setzen, steht bei Lukas (v. 21 ff.) nach der Einsetzung des Abendmahles. Lukas stellt offenbar die Liebe Jesu zu den Jüngern, die in den ergreifenden Eingangsworten (v. 15 f.) hervortritt und in der Abendmahlsstiftung sich vollendet, in Gegensatz gegen den Undank der Jünger: einer ein Verräter, die anderen im Zank, der Erste der Jünger vor der Verleugnung stehend (v. 24—34).

dann ein christliches Abendmahl angeschlossen haben, warum sie nicht, da zweifellos nach Paulus Agape und Abendmahl zusammen ein Herrenmahl war (s. oben), vielmehr das einheitliche Mahl gleich von Anfang an zu dem von Christo gestifteten δεῖπνον κυριακόν geweiht haben sollten, zumal da auch das gemeinsame Essen durchaus nur eine religiöse Feier war. Paulus verweist ja die Reichen für die nur leibliche Sättigung ausdrücklich auf die Mahlzeiten in den eigenen Häusern (1. Kor. 11, 22). Wenn die Agape in Völlerei ausartete, wie Paulus (Kap. 11) berichtet, so ist diese verwunderliche Thatsache psychologisch viel eher zu erklären, wenn die Erinnerung an die Abendmahlsfeier am Eingang stand. Die Korinther vergafsen dann im Laufe des Mahles, wozu sie gekommen waren, und liefsen sich im weiteren Essen und Trinken leichtsinnig gehen, wie bei einem rein weltlichen Mahle. Wenn aber das ganze Mahl nur die Vorbereitung auf die abschliefsende Abendmahlsfeier gewesen ist, ist es schwer zu begreifen, dafs sie in diese Ausschweifung verfallen sind, ehe der Höhepunkt der religiösen Feier gekommen war. — Dafs Lukas die Einsetzung des Abendmahls abweichend von dem geschichtlichen Vorgang sogleich an den Beginn des Mahles setzt (siehe oben), erklärt sich auch leichter, wenn er die bestehende Form der Feier bei den Christen vor Augen hatte. — Darum beruht die von Th. Zahn (PRE.^{3} 1, S. 235) als „unmöglich“ bezeichnete Ansicht des Chrysostomus, zur Zeit des Paulus habe sich in Korinth an die vorausgehende Eucharistie eine gewöhnliche Mahlzeit angeschlossen (hom. 27 in 1. Kor., Montf. X, 240, cf. ep. 125, III, 668), wohl auf richtiger Tradition, wenn wir nur nicht an eine durchaus gesonderte Abendmahlsfeier in den liturgischen Formen späterer Zeit denken.

§ 25. 2. Der nachapostolische Gottesdienst.

Als Litteratur s. die in § 24 angegebenen Schriften von Th. Harnack, Kliefoth, Probst, Bickell, Lechler, Gottschick, Köstlin, Spitta, Warren, Drews.

Zum *1. Klemensbrief* vgl.: Hilgenfeld, Die apostolischen Väter. 1853. — Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbrief. 1891. — Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und das Br. des Cl. Roman. in Neue Jahrb. d. Th. I (1992), S. 395 ff. — Kliefoth a. a. O. 4 (1), S. 270 ff. — Hering S. 226, ^{2}S. 1 ff.

Zum *Brief des Plinius* vgl. Krüll in Österreich. Vierteljahrschr. für kath. Th. 1872. Heft 4. — Fr. Arnold, Stud. zur Gesch. der Plinianischen Christenverfolgung in Theol. Stud. und Skizzen aus Ostpreufsen. 1887. — Kliefoth a. a. O. S. 275 ff. — Hering S. 227, ^{2}S. 4 ff.

Zu *Ignatius* vgl.: Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. 1873.

Zur *Didache* vgl.: A. Harnack (I), Die Lehre der 12 Apostel. 1884. — Ders. (II), Apostellehre in PRE.^{3} 1, S. 711 ff. — Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des N.T.lichen Kanons. 1884. III, S. 293 ff. — Spitta (I), Die Abendmahlsgebete aus der Lehre der 12 Apostel etc. in ZPrTh. 1886, S. 313 ff. — Ders. (II), Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I. 1893. S. 249 ff. — Hering S. 227 ff. — Warren S. 172 ff. — Drews S. 563.

Zu *Justin* vgl.: Semisch, J. d. M. 1840/41. II, S. 435. — Th. Harnack a. a. O. S. 237 ff. — Kliefoth a. a. O. S. 280 ff. — A. H. Schick, Historisch-liturg. Abhandlungen. S. 60 ff. — Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in Jahrb. f. deutsche Th. 1864. S. 429 ff. — Engelhardt, Die Abendmahlslehre des J. M. in Zeitschr. für luth. Th. 1870. S. 230 ff. — Hering S. 231 ff., ² S. 11 ff.

Zu *Tertullian und Cyprian* vgl.: Kolberg, Verfassung, Kult und Disziplin der christl. Kirche nach den Schriften Tert.s 1886. — Leimbach, Tert. als Quelle der christl. Archäologie in ZhistW. Bd. 54 (1871), S. 108. 430. — Kliefoth a. a. O. S. 341 ff. — Hering S. 235 ff., ² S. 16 ff.

1. Dafs schon im ersten Jahrhundert feste gottesdienstliche Ordnungen, auch formulierte Gebete sich ausgebildet haben, bezeugt der erste Brief des **Clemens Romanus.** Er spricht die Thatsache ausdrücklich aus, ohne uns die Gestalt des Gottesdienstes zu geben. Doch können wir schon den Gebrauch einiger liturgischer Stücke, die in den Liturgieen der späteren Jahrhunderte vorkommen, angedeutet finden, insbesondere das Tersanctus (Jes. 6, 3). Auch giebt der Schlufs des Briefes in vollem Umfang ein liturgisch gestaltetes grofses Fürbittengebet, das wohl schon im Gebrauch der römischen Kirche war, als der Brief geschrieben wurde.

In dem genannten Brief, dessen Abfassung spätestens auf die Zeit zwischen 93 und 97 zu legen ist, heifst es Kap. 40: „Alles müssen wir in der Ordnung *(τάξει)* vollbringen, was immer der Herr in den vorgeschriebenen Zeiten auszuführen befohlen hat. Er hat aber befohlen, dafs die Oblationen und gottesdienstlichen Verrichtungen *(τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας)* nicht willkürlich und ungeordnet vollzogen werden, sondern zu den bestimmten Zeiten und Stunden. Er hat mit seinem erhabenen Willen selbst bestimmt, wo und durch welche Personen es ausgeführt werden soll, damit alles, was sich heilig nach seinem Wohlgefallen vollzieht, seinem Willen angenehm sei. Die nun zu den vorgeschriebenen Zeiten ihre Oblationen *(τὰς προσφορὰς αὐτῶν)* vollziehen, sind angenehm und selig.“ In dem folgenden wird die Verteilung der gottesdienstlichen Funktionen im israelitischen Tempeldienste als vorbildlich angeführt. Aus allem ergiebt sich, dafs feste gottesdienstliche Ordnungen bereits bestehen.

Von Wichtigkeit ist auch die Stelle Kap. 34: „Unser Ruhm und unser Lobpreis sei bei ihm (Gott). Lasset uns seinem Willen unterworfen sein, lafst uns auf die grofse Schar seiner Engel achten, wie sie im Dienste seines Willens vor ihm stehen *(πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες)*. Denn die Schrift sagt: ‘Zehntausend mal zehntausend standen vor ihm und tausendmal tausend dienten ihm‘ (Dan. 7, 10) und riefen: ‘Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll‘ (Jes. 6, 3). Und auch wir, die wir in Einmütigkeit zu demselben Zwecke versammelt sind, lafst uns wie aus einem Munde zu ihm anhaltend rufen, damit wir teilhaftig werden seiner grofsen und herrlichen Verheifsungen. Denn er spricht: ‘Was kein

Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, noch in eines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn erwarten' (*τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*)" (1. Kor. 2, 9, vgl. Jes. 64, 4). — Die Aufforderung, den Engeln gleich an einem Ort versammelt zu Gott zu rufen, bekommt seine liturgische Bedeutung durch die vorausgehenden Schriftstellen, die in späteren Liturgieen ihre Stelle haben, so dafs man aus unserer Stelle auf ihren liturgischen Gebrauch auch schon im ersten Jahrh. schliefsen darf. Vor allem ist das Tersanktus (Jes. 6, 3) ein Stück, das sich in allen Liturgieen der späteren Zeit findet und zwar in den morgenländischen Liturgieen vielfach, auch wie hier eingeleitet durch Worte, die aus Dan. 7, 10 entnommen sind.[1])

Besonders wichtig aber ist das Kirchengebet der römischen Gemeinde, das den Schlufs (Kap. 59—61) des Briefes bildet. (Ausgaben des 1. Klemensbriefes von Bryennius, Konstantinopel 1875, von Gebhardt, Harnack u. Zahn, Patr. ap. I, 1. 1876, Kap. 59—61, bei Hering S. 1 ff.) Es enthält zuerst in der Form der Prosphonese, d. h. nicht in direkter Gebetsform, sondern unter Angabe der Gegenstände, um die gebeten werden soll, eine Aufforderung an die Gemeinde, für die Bewahrung der Vollzahl der Auserwählten zu bittten (Kap. 59, 2), welche Aufforderung in eine Epiklese (direktes Gebet) übergeht, die in einer Häufung von Bezeichnungen den Preis Gottes enthält (Kap. 59, 3). Es schliefst sich eine Reihe von Fürbitten für verschiedene Notstände an (Kap. 59, 4). Dann folgen die Bitten um Sündenvergebung und Heiligung, die durch eine die Herrlichkeit und Gnade Gottes preisende längere Anrede an Gott eingeleitet werden (Kap. 60, 1. 2). Dieses Gebet leitet über zur Bitte um Frieden und Schutz vor den Feinden (Kap. 60, 3). Es folgt die Fürbitte für die Obrigkeit (Kap. 61, 1. 2), worauf das Gebet mit einer kurzen Zusammenfassung und Doxologie schliefst.

2. Ein bedeutsames Dokument von heidnischer Seite besitzen wir in dem wahrscheinlich zwischen 111 und 113 abgefafsten Brief des jüngeren **Plinius**, Statthalters von Bithynien, an den Kaiser Trajan. Er berichtet darin auf Grund von Aussagen, die er von abgefallenen Christen und zwei gefolterten Diakonissen erhalten hat. Der Brief ist darum nur zu betrachten als das Urteil

[1]) Diese Verbindung finden wir z. B. in dem ersten Gebet des Bischofs Serapion v. Thmuis (TU. N.F. II, 3[b], S. 5 $_{5}$ ff.), in der Klementinischen Liturgie (Const. ap., Brightman S. 18 $_{29}$ ff.), in der Liturgie des Markus (S. 131 $_{34}$ ff.), in den Liturgieen der abessinischen Jakobiten (der sogenannten äthiopischen L.) (S. 231 $_{12}$ ff.), der koptischen Jakobiten (S. 175 $_{20}$ ff.), der Nestorianer (S. 284 $_{2}$ ff.). In der griechischen Liturgie des Jakobus (S. 58 $_{28}$ ff.), und der Lit. der syrischen Jakobiten (syr. Lit. des Jakobus) (S. 99 $_{30}$ ff.) steht Dan. 7, 10 nicht als Überleitung zu dem Tersanktus, sondern zum Vaterunser. Auch 1. Kor. 2, 9 kommt mannigfach sowohl in den morgen- als abendländischen Liturgieen vor, so z. B. in dem Oblationsgebet der L. des Jakobus (S. 53 $_{10}$ ff.), in dem Gebet für die Verstorbenen der L. des Markus (S. 129 $_{13}$ ff.), in einer Präfation des Sacramentarium Gallicanum (Mabillon, de lit. gallic. p. 361), im mozarabischen Breviarium am Feste des heiligen Torquatus (MSL. 86 S. 1115). Vgl. Warren a. a. O. S. 171 f.

eines Heiden, wie er von seinem Standpunkte aus die Aussagen der Christen verstanden hat. Der Bericht bezeugt die zwei verschiedenen Zusammenkünfte der Christen, wie sie in der apostolischen Zeit bestanden (S. 232. 236), und zwar am Morgen und am Abend der Sonntage, ohne daſs im einzelnen der Brief ein genaueres Bild giebt.

Die für den Gottesdienst der Christen in Betracht kommende Stelle des Briefes (ganz abgedruckt bei Hering S. 3) lautet: „Affirmabant (alii ab indice nominati) hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata Tua hetaerias esse vetueram.“ Eine kurze Inhaltsangabe des Briefes findet sich bei Tert., Apologet. c. 2.

Der „status dies“ ist zweifellos der Sonntag. An diesem finden zwei Versammlungen statt, wodurch kleinere Versammlungen in der Woche nicht ausgeschlossen sind. Die eine Versammlung findet statt „ante lucem“. Die Zeit ist wohl gewählt mit Rücksicht auf die am frühen Morgen erfolgte Auferstehung Christi, nicht wie Semler und Augusti (IV, S. 32) meinen, mit Bezug auf 2. Petri 3, 10, da das ante lucem nicht die Nacht, sondern den frühen Morgen bezeichnet. Für die zweite Versammlung darf man wohl die Abendzeit annehmen.

Was den Inhalt des Morgengottesdienstes betrifft, so erfahren wir von Liedern, die Christo als Gott gesungen werden. Wenn der Gesang als secum invicem bezeichnet wird, so ist wohl das nächstliegende, darunter psalmodierenden Wechselgesang zu verstehen, obgleich allerdings unter carmen zunächst nicht unbedingt bloſs der Gesang, sondern auch die Gebete gemeint sein können (Th. Harnack S. 221 Anm. 2). Thiersch (Kritik der neutestam. Schriften, Erlangen 1845. S. 427) meint mit Bezug auf 1. Kor. 14, 26, daſs unter dem secum invicem die Aufeinanderfolge frei improvisierter Hymnen zu verstehen sei, was nicht unmöglich ist. Wenn Plinius sodann den Ausdruck braucht, daſs bei ihnen „sacramento non in scelus aliquod obstringere“ stattgefunden habe, so ist nicht an einen wörtlichen Eidschwur (Augusti IV, S. 34) — dagegen spricht schon Matth. 5, 34 — nicht an das Taufgelübde (Neander, KGesch. I, 1, S. 93), nicht an das Sakrament des Abendmahls (Semler) zu denken. Hier kommt besonders zur Geltung, daſs Plinius die Aussagen der Zeugen von seinem Standpunkte aus betrachtete. Für ihn stand fest, daſs auch diese Hetaerie, als welche er, wie er ausdrücklich sagt, die Christengemeinde beurteilte, wie andere derartige Genossenschaften jener Zeit einen besonderen bindenden Eid forderte. Bei näherer Erforschung, worauf sich dieser Eid bezöge, ergab sich ihm, daſs die Verpflichtungen nur sittlicher Art waren, daſs man versprach, nicht zu stehlen, nicht zu rauben, nicht Unzucht zu treiben u. dgl., Dinge, in denen deutlich das christliche Sittengesetz herausklingt. Wenn man darin ein Stück des Kultus sehen soll (was zunächst nicht notwendig ist), so muſs man an den Lehrvortrag denken. Für die zweite Art

der Versammlung deutet das Sichversammeln „ad capiendam cibum, promiscuum tamen et innoxium“ auf eine Mahlzeit, also die Agape mit Abendmahl, hin.

Die Worte „quod ipsum facere desisse“ hat man meist auf die gesamte Christengemeinde bezogen und geschlossen, dafs infolge des Verbotes der Hetaerie durch Plinius die Christen die abendlichen Agapen abgeschafft und das Abendmahl mit dem Frühgottesdienst, wie wir es sodann bei Justin finden werden, verbunden hätten. So z. B. J. Nitzsch, Pr. Th.[2] II, 1, § 241, S. 262. Th. Harnack S. 231. v. Zezschwitz. Schöberlein, Ausbau etc. S. 24. Jakoby, Gestalt des evang. Hauptgottesdienstes. S. 7. Hans, Der protestantische Kultus. S. 105. Seyerlen, ZPrTh. III, S. 236. Köstlin S. 33. Warren S. 134. Loofs, PRE.[3] 1, S. 45. Aber abgesehen davon, dafs man ein solches Verbot des Plinius in Bithynien nicht auf die gesamte christliche Kirche in seiner Wirkung ausdehnen kann (Loofs beschränkt die Wirkung nur auf Bithynien), ist auch die Stelle selbst falsch verstanden. Die betreffenden Worte beziehen sich nicht auf die Christengemeinden, sondern auf die von Plinius Befragten, die erklärten, sie hätten ihrerseits nach dem kaiserlichen Verbot der Hetaerien aufgehört, die Versammlungen, zu denen doch auch die Morgenversammlungen gehörten, zu besuchen, wie schon kurz vorher in dem Brief von denselben gesagt ist, „fuisse quidem (Christianos) sed desisse“. Das zweite desisse nimmt dieses erste wieder auf. Die gottesdienstliche Sitte derer, die Christen blieben, wurde durch den Abfall dieser Leute nicht berührt. Vgl. Th. Zahn, Ignatius. S. 586 f. Gottschick a. a. O. S. 217. Arnold a. a. O. S. 281. Kawerau in Gött. gel. Anz. 1891, S. 475.

3. Die sieben Briefe des **Ignatius**, die wohl als echt anzusehen sind und entweder in dieselbe Zeit wie der Brief des Plinius (Th. Zahn) oder in die Zeit unter Hadrian oder Antoninus Pius (A. Harnack) zu setzen sind, geben wenig sichere Resultate über die Gestaltung des Gottesdienstes, da Ignat. vielfach in bildlichen, schwer zu erklärenden Ausdrücken redet. Doch werden wir auch hier die doppelten Gemeindegottesdienste, wenn auch nicht direkt bezeugt (denn Ign. will nicht Belehrung über thatsächliche Verhältnisse geben), aber wohl vorausgesetzt finden. Die Abendmahlsfeier ist noch als Tischgemeinschaft in Übung. Ign. gebraucht *ἀγάπη* und *εὐχαριστία* abwechselnd in gleichem Sinne,[2]) wodurch wohl auch eine einheitliche Mahlzeit bezeugt ist (s. S. 240). Ign. bekämpft die Sitte der asiatischen Christen, das Abendmahl oft in kleinerem Kreise zu feiern. Er dringt übrigens auch auf häufigere Zusammenkünfte und auf zahlreicheren Besuch der gemeinsamen Gottesdienste.[3])

[2]) Smyrn. 8, 2, vgl. 7, 1. Röm. 7, 3, vielleicht auch Philad. 4. Eph. 13, 1. Vgl. Drews, S. 562$_{49}$.

[3]) ad Polyc. 4: *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν*, was, wie Zahn a. a. O. S. 345 und Th. Harnack a. a. O. S. 217 richtig bemerken, auf

4. Von besonderer Bedeutung ist die **Didache der 12 Apostel**, deren Abfassung wohl in die erste Hälfte des 2. Jahrh., wahrscheinlich nach 120 fällt.

Auch die Didache kennt verschiedenartige Zusammenkünfte der Gemeinde. Sie bezeugt häufigere, also auch in der Woche stattfindende Gemeindeversammlungen zur Erbauung. „Häufig sollt ihr zusammen kommen und nach dem suchen, was euren Seelen wohl thut“ (Kap. 16, 2). Näheres erfahren wir über diese Zusammenkünfte nicht. Umsomehr aber wird uns über die Tischgemeinschaften (Agapen) berichtet, die Kap. 14 erwähnt werden. Die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Gebete werden uns in Kap. 9 und 10 wörtlich gegeben.[4])

Der Verlauf dieser Tischgemeinschaft, soweit wir ihn erkennen können, ist folgender:

Teilnehmer durften nur die auf den Herrennamen Getauften sein, was mit Matth. 7, 6 begründet wird. — Zuerst wird ein Sündenbekenntnis von den einzelnen abgelegt und eine Versöhnung der etwa im Streit mit einander liegenden Glieder wird als Bedingung zur Teilnahme gefordert.

Kap. XIV, 1 (Hering S. 5) heifst es: „Am Herrentage aber sollt ihr zusammenkommen und das Brot brechen und danken *(εὐχαριστήσατε)*, nachdem ihr dazu eure Übertretungen bekannt habt“ (*προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν* oder [wenn die Konjektur Gebhardts, die auch A. Harnack billigt: *προεξομολογ.* richtig ist] „nachdem ihr zuvor eure Ü. b. h.) damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der einen Streit mit seinem Freunde hat, trete nicht mit euch zusammen, bis dafs sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht verunreinigt werde.“ Schon vorher (IV, 14) ist erwähnt: „In der Gemeinde *(ἐν ἐκκλησίᾳ)* bekenne deine Übertretungen und tritt nicht zu deinem Gebet hinzu mit bösem Gewissen“ (vgl. Jakob. 5, 16). Durch dieses Wort

häufigere Versammlungen sich bezieht. Dagegen hat Zahn gegen Harnack wohl Recht, wenn er Eph. 13 das *πυκνότερον συνέρχεσθαι* und das *πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι* vom häufigeren Besuch der Versammlungen versteht. Im übrigen siehe die gründlichen Erörterungen bei Zahn, Ignatius. S. 338 ff.

4) Die Ansicht Probsts (Die ältesten Sakramentarien und Ordines S. 9 f.), dafs die Didache c. 9 und 10 die liturgische Form biete, welche die Christen im häuslichen Kreise gebrauchen sollten, wenn sie die geweihten Elemente genössen, die sie mit nach Hause genommen haben oder welche die Diakonen den Kranken (vgl. Justin, Apolog. 1, c. 67) gebracht haben, entbehrt jeden Anhaltes. Diese Anschauung ist nur aus dem Bestreben Probsts erwachsen, die Abweichung der Feier in der Didache von der Klementinischen Liturgie (Const. ap. VIII, s. unten § 30) zu erklären, da ihm letztere als die von den Aposteln selbst festgesetzte und von Anfang an in der Kirche gebrauchte Liturgie gilt.

fällt ein Licht auf andere Stellen: Ep. Barnab. 19, 12: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίας σου. οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Iren. III, 4, 2. I, 13, 5. 13, 7 (s. A. Harnack [I], S. 55). Fraglich ist nur, ob dieses Bekenntnis als ein vor Gott im Gebet abgelegtes Sündenbekenntnis anzusehen ist (H. Achelis, Canones Hippolyti, TU. VI, 4, S. 184 f.), oder ob das Bekenntnis seine Richtung auf die Brüder hat, und nur das enthält, womit die Brüder sich gegen einander vergangen haben (Gottschick, ZPrTh. 1885, S. 220). Wenn man die oben citierten Sätze aus c. XIV, 1 für sich betrachtet, könnte die letztere Auffassung als die richtige erscheinen. Dagegen spricht aber die Stelle c. IV, 14, welche sich unmittelbar an die Erwähnung von Sünden gegen Gott anschliefst. Dann würde das Sündenbekenntnis als Gebet zu Gott der Versöhnung mit den Brüdern vorausgehen. H. Achelis weist auf das Gemeindegebet bei Justin hin, das dem Gebet des Bischofs (Apol. I, 67) vorausgeht (S. 253 f.). Vgl. auch das Gebet des Clemens Romanus, Kap. 60 (Hering S. 2_8). Der Bearbeiter der Didache in Const. ap. VII hat zwar das in Kap. 14 stehende *ἐξομολογούμενοι* beibehalten, aber dasselbe nicht als Bekenntnis der Sünden gefafst, sondern (indem er es aus dem Aorist in das Präsens verwandelt und mit *εὐχαριστοῦντες* verbunden hat) zu einem lobpreisenden Bekenntnis der Errettung von „Unwissenheit, Irrtum und Knechtschaft“ durch Gott gemacht (Hering S. 37_{28}).

Am Eingang der Agape wurde folgendes Gebet gesprochen:

IX, 2. Erstlich in Bezug auf den Kelch: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes *(παιδός σου)* David, welchen du uns kundgethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit.“ 3. In Bezug auf das gebrochene Brot *(κλάσμα)*: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit. 4. Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengeführt Eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden; denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit“ (Hering S. 4).

Nach dem Beschlufs der gesamten Mahlzeit (*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*), mit der die Feier des Abendmahls unlösbar verbunden war, wird folgendes Gebet gesprochen:

X, 2: „Wir danken dir, heiliger Vater *(πάτερ ἅγιε)* für deinen heiligen Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit. 3. Du, allmächtiger Herrscher *(δέσποτα παντοκράτορ)* hast alles um deines Namens willen geschaffen. Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Nahrung, damit sie dir Dank sagen, uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht. 4. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit. 5. Gedenke, Herr *(κύριε)*, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zu Hauf von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast, denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit. Es komme die Gnade und vergehe die Welt! Hosanna dem Gotte

(τῷ θεῷ) Davids. Wer heilig ist, der komme, wer es nicht ist, thue Buſse. Maranatha. Amen. *(εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω. εἰ τις οὐκ ἐστι, μετανοείτω. μαρανὰ θά[5]) ἀμήν.)*

An Stelle dieser formulierten Dankgebete durften die Propheten, aber nur sie, auch freie längere Gebete halten.

Dieses Schluſsgebet gliedert sich in drei aneinandergereihte Gebete, deren jedes durch eine verschiedene Anrede (*πάτερ ἅγιε, δέσποτα παντοκράτορ, κύριε*) bezeichnet ist. Das erste ist ein Dankgebet, das an das vorausgehende Gebet Kap. 9, 1 anklingt. Das zweite Gebet ist ebenfalls ein Dank für leibliche und geistliche Speise und Trank. Den Höhepunkt erreicht das Gebet in dem folgenden Bittgebet, welches durchaus eschatologischen Charakter trägt und die Vollendung des Gottesreiches ersehnt. Es ist ein ergreifendes und gewaltiges Gebet pro adventu domini (Offenb. Joh. 22, 17. 20.)

Das Hosanna ist aus Psalm 118, 25 bezw. Matth. 21, 9 entnommen.[6]) Das letzte Wort Maranatha bedeutet: „Unser Herr, komm!“ und bezieht sich deutlich auf die Parusie. Aber auch das dazwischenstehende: „Wer heilig ist, komme etc.“ hat eschatologischen Charakter. Es steht in Verbindung mit Offenb. Joh. 22, 17, wo ebenfalls sowohl der Ruf an den Herrn: „Komm“ als die Aufforderung, selbst zum Herrn zu kommen, vereint ist.

Die hier angegebene Ordnung ist nicht allgemein als die dem Wortsinn der Didache entsprechende anerkannt.

Die erste wichtige Frage ist, ob die drei Gebete Kap. 10 dem Abendmahlsgenuſs vorausgehen oder nachfolgen. Erstere Ansicht vertreten z. B. Weizsäcker (Ap. Zeitalter S. 602), Th. Zahn S. 293, E. Haupt (Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte S. 25), Warren S. 174 (letzterer so, daſs sich Kap. 10 nur auf die Agape als ihr Schluſsgebet beziehe), letztere Ansicht vertreten A. Harnack, Spitta (I), S. 313, (II), S. 249 ff., Köstlin S. 36, Hering S. 229 f., Watterich (Das Konsekrationsmoment i. h. Abendm. S. 35), Probst (Liturgie d. 4 Jahrh. S. 31), Bickell (Zeitschr. für kath. Th. 1884, S. 404), Drews. Wir glauben unbedingt die letztere Auffassung vertreten zu müssen.

Zahn beruft sich vor allem auf das *ἐμπλησθῆναι* (von *ἐμπίμπλημι*), welches (wie z. B. Probst thut) auch übersetzt werden kann: „nachdem ihr die Handlung vollendet habt“. Dennoch ist es wohl richtiger, daſs das Wort hier die gewöhnliche Bedeutung „vollfüllen = sich sättigen“ hat, was aber nach Zahn ein sonderbarer allzukräftiger Ausdruck für den Empfang

[5]) So ist zu lesen; *μαρὰν ἀθά* würde im Aramäischen heiſsen „unser Herr ist gekommen“, was hier keinen Sinn hat. Vgl. Dalman a. a. O. S. 269.

[6]) Über die Bedeutung des Hosanna s. unten § 41, XVIII. Dalman, Die Worte Jesu 1899, S. 180 f.

des Sakraments sein soll. Aber abgesehen davon, dafs Zahn selbst zugiebt, das Wort könne selbstverständlich auch Ausdruck für eine rein geistliche Erquickung sein (Röm. 15, 24. Sir. 24, 18. Clemens Alex. ecloge 14, MSG. 9, S. 705) bezieht es sich hier zugleich auch auf die leibliche und geistliche Erquickung, die vorher in der Agape und Abendmahl, welche als eine ungetrennte Handlung noch gehalten werden, die Gemeinde empfangen hat. Jülicher (Theol. Abhdlg. C. v. Weizsäcker gewidmet. S. 231) übersetzt abgeschwächt: „nachdem man (*ποτήριον* und *κλάσμα*, Kap. 9) genossen hat.“ Deutlich ist schon vorher Kap. 9, 5 mit den Worten: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* die Thatsache des Essens und Trinkens, zu dem nur die Getauften zugelassen werden sollen, ausgesprochen, was sich unmöglich blofs auf die Mahlzeit der Agape im Unterschied von dem Abendmahlsgenufs beziehen kann, wie Zahn annimmt, da er selbst kurz darauf erklärt, dafs unter dem Namen *εὐχ.* an dieser Stelle sowohl Agape als Abendmahl ungetrennt verstanden werden müsse (vgl. Drews, ZPrTh. XX [1898], S. 106. 117). Dann ist aber auch von selbst gegeben, dafs schon am Schlufs von Kap. 9, 5 der Abschlufs der Agape und des Abendmahls bemerkt ist und die Gebete Kap. 10 als Schlufsgebete anzusehen sind (vgl. Spitta [I], S. 315).

Dafs das Wort Maranatha sich auf das sakramentale Kommen des Herrn im Abendmahl beziehe, wie Zahn S. 294 annimmt, ist bei dem durchaus eschatologischen Charakter des ganzen Abschnitts ausgeschlossen.[7])

Zahn gründet seine Behauptung, dafs das Abendmahl erst nach den Gebeten in Kap. 10 folge, auf das letzte Wort: „Wer heilig ist, komme (*ἐρχέσθω*), wer es nicht ist, thue Buſse.“ Das *ἐρχέσθω* könne nur die Aufforderung enthalten, nun zum Empfang des Sakraments heranzutreten. Auch Haupt (S. 25) sagt: „Ich weifs mit den Worten *εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω* schlechterdings nichts anzufangen, wenn sie sich nicht auf das Hinzutreten zum Herrenmahl im engeren Sinne beziehen.“ Dies setzt aber (wenigstens bei Zahn) eine irrtümliche liturgische Form der Abendmahlsfeier voraus. Von einem „Herantreten“ kann erst zu einer Zeit die Rede sein, wo die Form der durch die Agape bedingten wirklichen Tischgemeinschaft sich gewandelt hat. Bei letzterer Form hingegen ist jedenfalls die Austeilung so erfolgt, dafs Brot und Kelch von Hand zu Hand gegangen sind (Spitta [II], S. 252. Jülicher S. 233). Die richtige Deutung des *ἐρχέσθω* ist, wie oben bemerkt, durch Offenb. Joh. 22, 17 gegeben. Vgl. auch V. 20, wo das *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* dem Maranatha entspricht. S. Spitta (I), S. 319.

---

[7]) Auch Haupt (S. 25) glaubt, dafs das ursprünglich im eschatologischen Sinne gebrauchte Maranatha diese Bedeutung in der Didache schon verloren habe und sich auf die Gegenwart des Herrn im Sakrament beziehe. — Spitta (II), S. 252 ff. sucht den gesamten Schlufs mit Psalm 118 in Zusammenhang zu bringen, welcher Psalm am Schlufs des Passahmahles gesungen worden sei, obgleich Spitta gerade den Zusammenhang des Abendmahls mit dem Passahmahl entschieden bestreitet. Nicht nur soll das Hosianna auf V. 25 f., sondern auch das: „Wer heilig ist, der komme etc.“ auf V. 19 f. und das Maranatha auf אֵלִי יְהוָה V. 28 sich gründen, indem das Wort, wie auch Hofmann (Heil. Schr. N. T.s II, 2, 2. Aufl., S. 402) annimmt, bedeute: „Du bist Herr“.

Wenn wirklich Kap. 10 Einleitungsgebet für das Abendmahl wäre, würde es unerklärlich sein, dafs wohl in dem Gebet vor der Agape (Kap. 9), aber nicht in Kap. 10 die Beziehung auf Brot und Kelch gesondert wird, was sich durch die Einsetzung des Abendmahls als unbedingt nötig erweist.

Von besonderer Bedeutung für die Richtigkeit dieser Auffassung ist die Thatsache, dafs der älteste Interpret der Didache in Const. ap. VII, 25. 26 (Hering S. 36) die Stelle also verstanden hat, obgleich die Agape schon gefallen ist. Er verändert aus diesem letzteren Grunde nur das „*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*“ in „*μετὰ τὴν μετάληψιν*“, was ganz unzweideutig auf den Empfang des Sakraments allein geht. Dieselben Bestandteile des Schlufsgebets, auch das „*εἴ τις ἅγιος προσερχέσθω*“ sind von ihm ohne Bedenken beibehalten, so dafs nicht, wie Zahn und Haupt meinen, darunter nur das Herzukommen zum Abendmahl verstanden werden kann.

Entscheidend aber für diese Frage ist das Weihegebet (*εὐχὴ προσφόρου*), das den Namen des Bischofs Serapion von Thmuis, eines Zeitgenossen des Athanasius (erste Hälfte des 4. Jahrh.) trägt (Wobbermin, Altchristl. liurg. Stücke a. d. Kirche Ägyptens. TU. N.F. II, 3[b] [1899], S. 4f.). Dieses Gebet hat jedenfalls ein sehr hohes Alter und trägt durchaus den Charakter des auf die Präfation folgenden Weihegebetes in den späteren Liturgieen, besonders Const. ap. VIII, Kap. 12 (s. § 30). In diesem Gebet finden sich bei dem eingefügten Bericht über die Einsetzung des Abendmahls die Worte: „*καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἷς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.*“ Diese Worte finden sich fast wörtlich Did. 9, 4, nur sind sie in der zweiten Hälfte näher specialisiert. Demnach kann nur Kap. 9, nicht Kap. 10, das Weihegebet des Abendmahls sein. Dadurch ist auch bezeugt, dafs nicht (wie die Vertreter der gegenteiligen Ansicht annehmen) Kap. 9 das Eingangsgebet der Agape als eines dem Abendmahl vorausgehenden Mahles sein kann.

Nur die Möglichkeit bliebe noch, dafs die Didache kein Gebet für den Beginn der Agape böte, wohl aber Kap. 9 das Übergangsgebet von Agape zur Abendmahlsfeier wäre. Dies letztere setzt voraus, dafs Agape und Abendmahl verschiedene nur zeitlich auf einander folgende Akte sind. Wenn aber schon im N.T. (siehe S. 240) und bei Ignatius (S. 246) Agape und *δεῖπνον κυριακόν* oder *εὐχαριστία* als identisch erscheinen (auch die Ägypt. KO. Kap. 49 [TU. VI, 4, S. 107] nennt die Agape *δεῖπνον κυριακόν*, s. Drews, PRE.[3] 5, S. 562 $_{52}$), so tritt uns in der Didache auch diese Einheit von Agape und *εὐχαριστία* (9, 1) entgegen. Bedeutsam aber ist die Parallele, die die gebräuchlichen Gebete bei den Mahlzeiten in der Mischna (Tract. Berachoth c. 6—8, ed. Surenhus 1, S. 20 ff.) uns zeigen. Die Mahlzeit begann, wie in der Didache, in der Regel mit der Segnung eines Kelches und eines Brotes (die Reihenfolge wie in der Didache, vgl. auch Luk. 22, 17). Die Segensformeln lauteten: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, der Herr der ganzen Welt, der du die Frucht des Weinstocks schaffst“ und „Gelobet seist du, Herr unser Gott, der Herr der ganzen Welt, der du das Brot aus der Erde hervorbringst“ (l. c. 6, 1). Die Segensformel wurde durch eine danksagende Antiphonie eingeleitet: „Lasset uns Dank sagen dem Herrn unserem Gott“, Resp.: „Gelobet sei der Herr unser Gott, der Gott Israels, der Gott Zebaoth, der sitzet

über den Cherubim, für die Speise, die wir essen.“ Die Gebete wurden von der Tischgemeinschaft mit Amen beschlossen (l. c. 8, 8). Das Mahl schliefst mit einem Dankgebet (l. c. 8, 7) (vgl. Drews a. a. O. S. 563_{9} ff.). Es ist richtig, wie Schürer (ThLZ. 1899, S. 2) gegen Drews bemerkt, dafs die Mischna hier nur von den täglichen Mahlzeiten redet. Dafs man aber auch bei den Sabbatmahlen die sonst üblichen Formeln braucht (darauf kommt es auch Drews allein an), bestätigt Joh. Lundius (Die alten jüd. Heiligtümer, Gottesdienste und Gewohnheiten etc. 1738. S. 1077 f.). Auch beim Passahmahl wurden sie gebraucht (Spitta S. 259).

So ist es auch durchaus verständlich, dafs die in der Didache zu christlichen Gebeten gewandelten Segensgebete über Kelch und Brot am Eingang des Mahles stehen. Am Anfang des Mahles wurde über dem κλάσμα, dem gebrochenen Brot, das sich nicht auf die reichliche Mahlzeit der Agape beziehen kann, das Segensgebet verrichtet (Kap. 9). „Der Genufs der gesegneten Elemente hat nicht, wie man bisher im Mifsverständnis von 1. Kor. 11, 20 ff. angenommen hat, den Abschlufs, sondern den Eingang des heiligen Mahls gebildet. Und das ist auch das Natürlichste. Durch die Segnung des Weines und Brotes wird die Mahlzeit als δεῖπνον κυριακόν charakterisiert“ (Drews S. 563_{38} ff.). Von der Didache aus können wir schliefsen, dafs auch in der apostolischen Gemeinde die Abendmahlsfeier den Eingang der Agape gebildet haben wird (s. oben S. 241 f.). Die Sitte, die Agape mit der Abendmahlsfeier zu beginnen, findet sich übrigens auch noch in späterer Zeit in Can. Hippol. 169 (TU. VI, 4, S. 106) und bei Paulinus von Nola, ep. 13, 14 (MSL. 61, S. 215). S. Drews a. a. O.

5. **Justin der Märtyrer** giebt uns in seiner ersten im Jahre 139 oder 140 verfafsten Apologie eine Schilderung des christlichen Gemeindegottesdienstes.

Justin erzählt Kap. 65 die an die Taufe der neuen Christen sich anschliefsende Abendmahlsfeier und Kap. 67 den Verlauf des Sonntagsgottesdienstes, in dem sich an einen didaktisch homiletischen Teil das Abendmahl anschliefst, welches nochmals in seinem Verlauf geschildert wird. J. beschreibt nicht nur den gottesdienstlichen Brauch einer Gegend, sondern den in seiner Zeit herrschenden allgemein kirchlichen Brauch.

Es ist die Frage, ob Kap. 65 nur das Abendmahl des Sonntagsgottesdienstes vorausnehmend schildert, und sodann Kap. 67 im Zusammenhang mit dem vorausgehenden Teil des Gottesdienstes dasselbe nochmals wiederholt (so Kliefoth S. 283 ff.), oder ob Kap. 65 eine Abendmahlsfeier, die für die Getauften unmittelbar auf die Taufe folgte, beschreibt, während erst Kap. 67 den Sonntagsgottesdienst der versammelten Gemeinde schildert (so Th. Harnack S. 238, Hering S. 231).

Letztere Anschauung ist wohl die richtige, da Kap. 67 (init.) die täglichen Versammlungen *(συνέσμεν ἀλλήλοις ἀεί)* von den Sonntagsgottesdiensten, zu denen die Gemeinde κατὰ πόλεις ἢ ἄγρους zusammenströmt, unterscheidet, und in Kap. 65 ausdrücklich der Übergang der Täuflinge zur Abendmahlsfeier in Frage kommt.

Den Verlauf des Gottesdienstes am Sonntag (*τῇ τοῦ Ἡλίου ἡμέρᾳ*, s. S. 156) beschreibt J. wie folgt:

Die Schriftverlesung nennt er als das erste, und zwar werden die Evangelien des N. T.s und die Propheten des A. T.s verlesen.[8]) Die Lektion ist lectio continua und erfolgt so lange, bis die Gemeinde sich vollzählig versammelt hat.[9]) Der Vorleser (*ὁ ἀναγινώσκων*) wird vom Vorsteher (*ὁ προεστώς*), dem Bischof oder Presbyter, unterschieden, welch letzterer nach Beendigung der Vorlesung auf Grund des verlesenen Worts eine freie Ansprache in Form einer Ermahnung hält.[10])

Charakteristisch für den Wandel der Zeiten ist es, dafs nicht mehr wie früher die Wortverkündigung beliebigen Gemeindegliedern überlassen ist, sondern dafs die Predigt zur Obliegenheit des geordneten Vorstehers gehört. Der Gottesdienst hat bereits festere Ordnung erhalten.[11])

Daran schliefst sich das gemeinsame Gebet, das alle stehend verrichten. Der Inhalt des Gebets ist Fürbitte für die Obrigkeit, für die Feinde zu ihrer Bekehrung und für alle Menschen.[12])

---

[8]) Kap. 67: „*τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται*“. Dafs unter den *ἀπομν. τ. ἀπ.* die Evangelien gemeint sind, geht aus Kap. 66 hervor, wo von denselben gesagt wird: *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, vgl. Th. Zahn, Geschichte des Kanons. I, S. 478. Gottschick, ZPrTh. 1885, S. 217. Nicht aber ist darunter das ganze N. T. zu verstehen, wie Kliefoth S. 295 und Th. Harnack S. 243 meinen.

[9]) Das *μέχρις ἐγχωρεῖ* ist wohl dadurch zu erklären, dafs der Gottesdienst mit der Schriftverlesung begann, während welcher die Gemeinde sich allmählich versammelte. Vgl. dazu besonders die Can. Hippolyti (TU. VI, 4, S. 182). Dafs dies keine Perikopenverlesung war, ergiebt sich in anbetracht der damaligen Zeit von selbst (S. 224; gegen Augusti 6, S. 83).

[10]) „*Διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται*“. Über den Ursprung des Lektoramts s. A. Harnack, Die Quellen der sogenannten apost. KO. TU. II, 5, S. 86. 88. Hering S. 234 (gegen Kliefoth S. 295).

[11]) Wir können uns auch eine bestimmte Vorstellung von der Art und Form solcher Ansprache (Predigt) machen. Seitdem Bryennius den sogenannten 2. Klemensbrief in seinem vollen Umfang aufgefunden und herausgegeben hat, ist uns in dieser irrtümlich als Brief bezeichneten Schrift eine solche (nicht von Klemens verfafste) Gemeindepredigt, wie sie Justin erwähnt, aus der Mitte des 2. Jahrh. gegeben, die wir wohl nach Rom verlegen müssen. Sie knüpft an ein Schriftwort an, das zwar nicht genannt ist, aber Ap.-G. 10, 42 entspricht (Zahn in ZPrK. 1876, S. 206 ff.).

[12]) Vgl. auch Justin, Apol. I, c. 14. 17. Dial. c. Tryph. c. 133. 96. 35. S. auch Tert., Apologet. c. 39.

Auf das allgemeine Fürbittengebet folgt die Feier des Abendmahls. Brot und Wein und Wasser, letztere beide zum Mischtrank (*κρᾶμα*) bestimmt, werden aufgetragen.[13])

Von diesen Oblationen der Abendmahlselemente sind die freiwilligen Liebesgaben zu unterscheiden, die von den Christen monatlich gegeben und bei dem Vorsteher niedergelegt werden, der sie unter die Bedürftigen der Gemeinde verteilt. Justin erwähnt sie nach der Beschreibung der Abendmahlsfeier (Hering S. 8_{8} ff.). Th. Harnack (a. a. O. S. 256 ff.) und Kliefoth (a. a. O. S. 317 f.) halten beides für gleichzeitig erfolgende Oblationen. Neander (KGesch. I, 2, S. 387) und H. Achelis (TU. VI, 4, S. 187) halten die Darbringung der Abendmahlselemente und der Liebesgaben für zwei gesonderte Akte desselben Gottesdienstes. Uhlhorn (Christl. Liebesthätigkeit 1, S. 136 ff. 399) sieht — wohl mit Recht — in letzteren andere im Morgengottesdienst dargebrachte Spenden. Sie sind das, was Tertullian (Apol. 39) als monatlichen Beitrag berichtet und als „deposita pietatis“ bezeichnet. Auch Cyprian (Ep. 64, 3, de op. et eleem. 14) unterscheidet diese Gaben bestimmt von den Oblationen. Sie tragen den Namen stips, den sie auch bei den Kollegien führen. Nur waren die Gaben in den Kollegien nicht freiwillig, sondern obligatorisch.

Mit dem Bruderkufs (*φίλημα*) grüfsen sich die Glieder zum Zeichen der Versöhnung (Matth. 5, 23 f.).[14]) Die Feier wird eingeleitet durch ein längeres, freies Gebet des Bischofs[15]), welches die Gemeinde mit „Amen“ sich zu eigen macht.[16]) Dieses Gebet an „den Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes“ gerichtet, schliefst in sich die Erinnerung an die Wohlthaten der Schöpfung, die in den von der Gemeinde dargebrachten Gaben repräsentiert sind, und an das Erlösungswerk Christi, wobei höchstwahrscheinlich der Bericht über die Einsetzung

---

13) A. Harnack (TU. VII, 2, S. 115—144) sucht zu erweisen, dafs Justin nicht Brot und Wein, sondern Brot und Wasser als die Elemente in der kirchlichen Abendmahlsfeier seiner Zeit kennt und nennt, indem die Worte *καὶ κράματος* (Hering S. 6_{35}), *καὶ οἴνου* (S. 7_{8}) und *καὶ οἶνος* (S. 8_{4}) spätere Zusätze seien. Siehe dagegen Th. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1892, S. 261 ff. Jülicher a. a. O. S. 217 ff.

14) Der Bruderkufs ist aber nur bei dem Abendmahl, in dem die Neugetauften zuerst kommunizieren (Kap. 65), erwähnt (vgl. auch Achelis, Can. Hippol., TU. VI, 4, S. 186).

15) Kap. 65: *ἐπὶ πολύ*. Kap. 67: *ὅση δύναμις αὐτῷ*. Vgl. zur Erklärung der Worte Daniel, Cod. lit. 4, S. 13, Anm. 3.

16) Über den Gebrauch des Amen bei den Juden vgl. besonders Dalman, Die Worte Jesu S. 185 f. Ein verschiedenen palästinischen Amoräern zugeschriebener Spruch lautet: „Amen ist Bekräftigung, Amen ist Schwur, Amen ist Übernahme.“ Wer „Amen“ sagt erklärt dadurch, dafs das Wort des anderen auch für ihn gilt.

des Abendmahls eingefügt ist. Nachdem das Abendmahl von der Agape sich gelöst hat, sind die gesonderten Gebete über Wein und Brot in eins zusammengeflossen.

Über den Inhalt des Gebetes erfahren wir zunächst (Apol. Kap. 65), dafs es Lob und Preis *(αἶνον καὶ δόξαν)* und Danksagung *(εὐχαριστίαν)* in sich geschlossen habe. In Kap. 67 (auch Kap. 13) wird das Gebet als *εὐχαί* und *εὐχαριστία* bezeichnet. Auch können wir erkennen (Apol. I, c. 13, Dial. c. Tryph. c. 41 und 117), dafs das Objekt der Gebete die Wohlthaten der Schöpfung und Erhaltung sowie die Gnadengabe der Erlösung, die sich in der sakramentlichen Speise darstellten, war (s. den Nachweis bei Th. Harnack S. 261 ff.). Charakteristisch für den Inhalt des Gebetes ist aber auch besonders Kap. 66, wo es heifst: *„ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χρ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι“* (Hering S. 7 $_{15}$ ff.). Es fragt sich vor allem, was die Worte *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* (sc. *Ἰησοῦ*) bedeuten. Kliefoth (S. 306) übersetzt: „durch ein Gebet, welches in dem von ihm (Christus) herrührenden Worte besteht“ oder „durch Beten des von ihm herrührenden Wortes“. So auch Schick a. a. O. S. 77. Daraus folgert Kliefoth, auch Schick und Engelhardt (S. 243 ff.), dafs die Einsetzungsworte des Herrn selbst als das Gebet gemeint sind, welche ganz selbständig über den Elementen gesprochen worden seien. Dies ist entschieden zu weitgehend, da wir weder in der alten, noch in der mittelalterlichen Kirche solches finden. Im Gegensatz zu den Genannten haben andere, z. B. Hering S. 232 ff. gemeint, dafs damit nur eine Danksagung für die Gaben der Schöpfung und Erlösung und ein Gedächtnis an die Leidensfähigkeit Jesu (Dial. c. Tryph. Kap. 41: *διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου*) und seine Leiden gemeint sei. Der Zusatz *τοῦ παρ' αὐτοῦ* zu *λόγου* gehe nicht über den Gedanken hinaus, dafs das kirchliche Dankgebet auf das Danken Christi als grundlegende Veranlassung zurückgehe und so von Christo herrühre.[17]) Doch führt zunächst der Ausdruck auf ein bestimmtes, von Christo herrührendes Wort. Sieht man *εὐχῆς* als von *λόγου* abhängig an (Otto, Ausgabe des J. in corp. apologet. christ. ed. III, 1876, Hering S. 232), so würde man wohl an das Vaterunser denken können. So z. B. schon die *Lippe'sche KO. von 1538*, die Luther, Melanchthon etc. bevorwortet haben (Richter KOO. II, S. 494), auch Rudelbach, Die Sakramentsworte S. 68, Otto a. a. O., Bunsen, Hippolytus II, S. 374 f. Doch finden wir das Vaterunser sonst nicht als Weihegebet der Elemente. Auch würde der Text dann vielmehr heifsen müssen: *διὰ λόγου τῆς εὐχῆς τῆς ἀπ' αὐτοῦ*.

Ganz willkürlich ist es, wenn Kliefoth aufser den selbständig für sich stehenden Einsetzungsworten auch noch das denselben folgende Vaterunser in den Worten angedeutet findet.

Dagegen führt allerdings, und darin haben Kliefoth und Engelhardt

---

17) In der 2. Auflage (S. 15 $_{39}$) hat H. die Beziehung auf die Einsetzungsworte als möglich bezeichnet.

Recht, der Ausdruck auf die Einsetzung des Abendmahls (so auch Steitz a. a. O. S. 434), zumal da im folgenden, mit hinzugefügten γάρ, die Erzählung der Einsetzung des Abendmahls und die Einsetzungsworte des Herrn selbst berichtet werden. Vgl. auch das ἐντετάλθαι αὐτοῖς (Hering S. 7_{23}). Wenn aber λόγου von εὐχῆς abhängig ist, und das ist das nächstliegende, so führt das auf die Form, in der wir in den folgenden Jahrhunderten stets die Einsetzungsworte in ein Weihegebet eingefügt finden, was auch in die römische Messe übergegangen ist, so dafs die Worte J. zu übersetzen sind: „Die durch das Gebet des von ihm stammenden Wortes geweihte Speise". So Steitz, Höfling, Die Lehre der ältesten K. vom Opfer S. 57. Th. Harnack S. 273, Gottschick S. 228 f., Neander, KG. I, 2, S. 886. — Herings Einwand (S. 234), dafs in der alten Kirche (schon bei Irenäus) stets die Vorstellung herrscht, dafs nicht durch die Einsetzungsworte, sondern durch die Wirkung des heiligen Geistes, die in der Epiklese erfleht wird, Brot und Wein in Christi Leib und Blut gewandelt werde (§ 27), fällt nicht zu schwer ins Gewicht, weil der Einsetzungsbericht ebenfalls in allen uns bekannten Liturgien sich findet und auch bei J. ein derartiges Epiklesengebet nicht ausgeschlossen ist (siehe auch die verschiedene Ausdrucksweise bei Irenäus, unten S. 264). Es ist darum auch nicht nötig, ja nicht möglich, mit Watterich (S. 38 ff) in diesem Ausdruck J. die Epiklese selbst bezeugt zu sehen, indem W. übersetzt: „Durch das Gebet um den Logos von ihm" und darzulegen sucht, dafs J. sowohl den Sohn als den heiligen Geist λόγος nennt (S. 41). Vgl. auch ZPrTh. 1896, S. 379.

Auf das Gebet des Bischofs folgt die Kommunion. Die Diakonen bringen den einzelnen sowohl Brot als Mischtrank. Den ohne Schuld Abwesenden (den Kranken, Schwachen, Gefangenen) werden die geweihten Elemente ins Haus gebracht, natürlich zur Nieſsung als Ausdruck der Gemeinschaft und nicht etwa zur Anbetung.

Vergleichen wir diesen Gottesdienst mit der früheren Form, so ist das bedeutsamste, dafs die Verbindung des Abendmahls mit den Agapen weggefallen ist. Letztere haben aufgehört. Das Abendmahl ist mit dem Vormittagsgottesdienst verbunden. Das eucharistische Weihegebet bekommt besondere Bedeutung.

Über die Gründe dieser Trennung von Abendmahl und Agape und der endlichen Abschaffung der letzteren können wir nur Vermutungen aufstellen. Dafs das Verbot des Plinius das Aufhören der Agapen bewirkt habe, ist schon oben (S. 216) zurückgewiesen. Aber andere Momente wirkten mit, die Eucharistie aus der häuslichen Gemeinschaft in den öffentlichen Gemeindegottesdienst zu verlegen. Schon bei Justin finden wir im Gegensatz zu den Gottesdiensten, wie sie Paulus schildert, den Vorsteher als den Leiter der Gottesdienste. In dem Mafse, als die priesterliche Würde stieg, wurde die Abendmahlsfeier auch ihm unterstellt. Wenn Ignatius schreibt: „Nur die Eucharistie ist legitim, die unter dem Bischof steht" (Smyrn. 8, 1), so war die vielfach verstreute Abendmahlsfeier in den Häusern nach diesem Grundsatz nicht mehr möglich. Die verstreute Gemeinde wurde am leichtesten

geeint in den alle umfassenden Sonntagsgottesdiensten. An der Aufrechterhaltung der Agapen konnte der Kirche wenig liegen. Die Mifsstände und Gefahren, die diese Mahlzeiten veranlafsten, und die schon Paulus hatte rügen müssen, traten bei dem Wachstum der Gemeinde nur um so stärker hervor, und auch schon äufserlich stellten sich wohl bei den zahlreichen Gemeinden Schwierigkeiten entgegen. Die Tischgemeinschaft zeigt den patriarchalischen Charakter der ersten Gemeinden, der auch in der Gütergemeinschaft erscheint, und der von selbst sich als undurchführbar erweist. Das alles wird wohl den Christen es leicht gemacht haben, die Agapen, von denen sich das Abendmahl loslöste, und die noch längere Zeit für sich bestehen blieben, endlich ganz aufzugeben (Drews, PRE.^{3} 5, S. 562).

Es ist die Frage, ob der gesamte Gottesdienst bei Justin dadurch ein rein esoterischer wurde, der auch im ersten Teil ebenfalls nur den Christen zugänglich war. J. berichtet nichts von einer Entlassung der Nichtmitglieder der Gemeinde beim Beginn der Abendmahlsfeier, zu welcher nach seinen ausdrücklichen Worten (Kap. 66) nur die Christen Zutritt hatten. Manche[18]) sehen daher den gesamten Gottesdienst (zw. 120—250) im Unterschiede von früheren und späteren Zeiten als esoterischen an. Erst Origenes bezeuge wieder den exoterischen Gottesdienst. Indessen ist das Schweigen J.s betreffs einer Entlassung kein zwingender Grund für die Annahme, dafs eine Sonderung der Gemeinde durch Entlassung der Nichtmitglieder nicht erfolgt sei, da J. nicht in allen Einzelheiten den Gottesdienst beschreibt, und gerade durch die Erwähnung solcher Entlassung den Heiden, an welche J.s Schrift gerichtet ist, die Versammlungen der Christen verdächtig gemacht worden wären. Auch die Thatsache, dafs Kap. 65 die Neugetauften in einen Abendmahlsgottesdienst allein, gesondert von einem vorausgehenden Wortgottesdienst, der am Sonntag geschah, geführt werden, spricht dafür, dafs ihnen dieser letztere bisher nicht verschlossen gewesen ist, wofür auch gar kein Grund angeführt werden könnte. Ist aber anzunehmen, dafs auch bei J. die Katechumenen vor der Abendmahlsfeier entlassen wurden, an welcher sie keinesfalls teilnehmen durften, so ist anzunehmen, dafs auch die Heiden, wie in der apostolischen Zeit und jedenfalls im 3. Jahrh., zu den homiletischen Gottesdiensten auch damals zugelassen wurden.[19])

[18]) Th. Harnack a. a. O. Höfling, Sakr. der Taufe 1, S. 151. 157 ff. Zezschwitz, System der Katechet. 1, S. 92—96. Jakoby, Gestalt des evangel. Hauptgottesd. S. 7.

[19]) So wird auch in den Clementin. Homilieen die Teilnahme der Ungetauften, speciell der Katechumenen vorausgesetzt (vgl. Mayer, Gesch. d. Katechumenats S. 15 f.). Vgl. auch Hippolyts Taufpredigt (ed. Lagarde

Psalmengesang erwähnt Justin nicht. Aber auch dies Schweigen ist kein Beweis, dafs derselbe damals nicht mehr bestanden hat. Spricht doch J. ausdrücklich an anderer Stelle von *θεῷ διὰ λόγου πόμπας καὶ ὕμνους πέμπειν.*[20])

6. Weder **Tertullian** noch **Cyprian** geben uns eigentliche Schilderungen gottesdienstlicher Ordnungen. Doch können wir aus gelegentlichen Äufserungen manche Schlüsse ziehen.

Die Verbindung von Eucharistie und Agape war zu Tertullians Zeiten durchaus gelöst. Das Abendmahl wurde nicht mehr abends, sondern morgens, und zwar täglich vor jeder andern Mahlzeit und ohne Verbindung mit einer solchen gefeiert, da das Abendmahl nüchtern genommen werden sollte.

Tert., ad uxor. II, 5, de cor. 3, de orat. 8. — Cyprian (ep. 63, Kap. 16) bezeugt, dafs die Kleriker ihre Hauptmahlzeit mit Vollziehung der Eucharistie in der ursprünglichen Form abhielten (s. den Nachweis bei Jülicher S. 230 f.), als einen Überrest des alten *κυριακὸν δεῖπνον*, das in dem Kreis, in dem es gehalten wurde, am ehesten vor den Ausschreitungen gewahrt wurde, die Paulus schon tadeln mufste.

Was die Tage der Abendmahlsfeier betrifft, so wurde sie an den Stationstagen (Mittwoch und Freitag) und jedenfalls auch Sonntags nach Tertullians Zeugnis (S. 167) gehalten. Ob auch an den andern Tagen, ist aus T. selbst nicht bestimmt festzustellen. Doch bezeugt Cyprian die tägliche Abendmahlsfeier in der afrikanischen Kirche (ep. 57, 3. 58, 1. 63, 8, de orat. dom. 18), so dafs auch die an sich nicht zwingenden Aussprüche T.s, de idol. 7, de orat. 6, de jejun. 14 adv. Marc. 4, 26 in diesem Sinne wohl verstanden werden müssen, zumal auch Augustin dies bezeugt (s. § 33).

Am Sonntag verband sich die Abendmahlsfeier mit dem Gemeindegottesdienst (wie bei Justin S. 252 ff.). Wir finden bei diesem Sonntagsgottesdienst die Schriftlektionen mit Predigt, das allgemeine Fürbittengebet, den Friedenskufs, die Oblationen, formulierte eucharistische Gebete, insbesondere die sogenannte Präfation und das Vaterunser bezeugt.

Die Lektionen, auch alttestamentliche, finden wir bei Tertullian angedeutet (de monog. 12, de praescr. haer. 36, 51, adv. gent. 22, vgl. Kliefoth S. 368). Bei Cyprian sind nur die epistolischen und evangelischen Lektionen erwähnt („praecepta et evangelium domini" ep. [Baluzius] 34, 4,

S. 41. 25 ff.) in der die *πατριαὶ τῶν ἐθνῶν* zur Taufe geladen werden, welche Worte die Anwesenheit von Heiden voraussetzen. Auch Hippolyts Klage in seinem Danielkommentar (ed. Lag. S. 147, S. 17 ff.), dafs Heiden und Juden in feindseliger Absicht das im Gottesdienst behandelte belauern, zeugt für die Öffentlichkeit des homiletischen Gottesdienstes in jener Zeit (vgl. Kawerau, GgA. 1891, S. 18).

[20]) Apol. I, 13.

vgl. ep. 25, MSL. 4, S. 323. 288 f.). Der Lektor wird erwähnt (de praescr. haer. c. 41). Ausdrücklich erwähnt allein T. den Psalmengesang und zwar wahrscheinlich, wie in Const. ap. II (s. unt. § 30), als zwischen den Lektionen eingegliedert (de anima c. 9). Dafs der zweite Teil des Gottesdienstes nur die Glieder der Gemeinde umschlofs und darum vorher die Entlassung der Katechumenen und Pönitenten stattfinden mufste, ergiebt sich aus mehreren Stellen (de praescr. haer. c. 41, adv. gent. c. 39).

Unter den Gebeten (Tert.: precationes et orationes. Cypr.: orationes, gratias agere, petere) tritt deutlich aus den Gegenständen der Fürbitten das allgemeine Kirchen- und Fürbittengebet hervor. Tert. nennt die Fürbitten für den Kaiser, die Obrigkeit, den zeitlichen Frieden, die Bitte pro mora finis, die nach den ersten Zeiten der Ausschau auf die Parusie sich eingebürgert hatte (Apolog. c. 30. 32. 39), um Regen und fruchtbare Zeiten (ad Scapul. c. 4). Auch werden von ihm die Kranken, die Dämonischen, die Gefangenen, die unschuldig Verfolgten, die Reisenden zu Wasser und Land (de orat. c. 29), die Verfolger und Feinde (Apolog. c. 31) erwähnt. Cyprian hebt hervor die Fürbitten für die Obrigkeit, den Frieden, um Regen und fruchtbare Zeiten und allgemeine Wohlfahrt (ad Demetr. 20, MSL. 4, S. 559). Tert. betont besonders auch die commemoratio mortuorum (de monog. c. 10).

Der Friedenskufs (osculum pacis), der an Stelle der Exhomologese (S. 247) getreten ist, schlofs, aufser am Paschafest (Die Paschale, quo communis et quasi publica jejunii religio est, merito deponimus osculum) das Gemeindegebet ab und leitete die Abendmahlsfeier ein (Tert., de orat. c. 14, de praescr. haer. c. 41, de orat. c. 10). Auch die Oblationen werden erwähnt (Cypr., ep. 64, 3). Nur sind sie von der stips, der monatlichen freiwilligen Gemeindesteuer zu unterscheiden (s. S. 254). Bedeutsam ist, dafs T. auch von den Oblationen für Neuvermählte (ad ux. II, 9), Verstorbene (de cor. milit. c. 3, de exhort. cast. c. 11, de monog. c. 10) und Märtyrer (de cor. milit. c. 3) berichtet.

Über die eucharistischen Gebete selbst geben uns beide keine nähere Auskunft. Doch ist es wahrscheinlich, dafs Tert. den Gebrauch des Tersanktus (Jes. 6, 3) im Gottesdienst kennt (de orat. 3), wenn auch de spect. 25 das Sanctum sich nicht auf diesen Hymnus beziehen kann (gegen Kliefoth 4 [1], S. 383). Cyprian bezeugt zuerst ausdrücklich den Gebrauch der sogenannten Präfation, die er auch schon mit diesem Namen bezeichnet: „Ideo et sacerdos ante orationem (das eucharistische Gebet) praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo „Sursum corda“, ut dum respondet populus „Habemus ad dominum“ (de orat. dom. 31, MSL. 4, S. 539). Der liturgische Gebrauch des Einsetzungsberichts des Abendmahls wird weder von Tertullian noch von Cyprian erwähnt, wenn auch Cypr. den Bericht selbst giebt (ep. 63, 10) und hinzufügt, dafs wir thun sollen, was der Herr gethan und befohlen hat. Da Tert. das Vaterunser legitima oratio nennt (de fuga in persec. c. 2, vgl. auch de jejun. 15), so ist sein liturgischer Gebrauch bezeugt, zumal Cyprian noch deutlicher das Vaterunser als publica et communis oratio bezeichnet, „ut quando oramus, non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus“ (de orat. dom. 8, l. c. S. 524). Er spricht auch ausdrücklich von dem Gebrauch der prex domini durch den Priester (ep. 64, 2). Die Doxologie des

Vaterunsers wird nicht gebraucht (de orat. dom. S. 265). Cyprian nennt die 7. Bitte die clausula in consummatione orationis, universas petitiones et preces nostras collecta brevitate concludens (de orat. dom. 27, MSL. 4, S. 537). Der Gebrauch des „Amen“ von seiten der Gemeinde nach dem „Sanctum“, was wahrscheinlich den Empfang der Abendmahlselemente bezeichnet (Hering[2] S. 32), ist auch von Tert. bezeugt (de spectae. c. 25). Die Abendmahlselemente empfangen die Gemeindeglieder mit den Händen (Tert., de idol. c. 7).

B. Der Priester- und Opferbegriff und die Arkandisziplin in ihrem Einflufs auf die Liturgie.

§ 26. Die Umwandlung des Priester- und Opferbegriffs und ihre Folgen.

Höfling, Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. 1851. — Kliefoth a. a. O. 4 (1), S. 385 ff. — A. Ritschl, Entstehung der altkath. K. 2. Aufl. 1857. — v. Zezschwitz, Pr. Th. § 245, S. 344 ff. — A. Harnack, Dogmengesch.[2] I, S. 383 ff. II, S. 429 ff. — Hauck, Art.: „Priester“ in PRE.[2] 12, S. 209 ff. — Loofs, Art.: „Abendmahl“ II, PRE.[3] 1, S. 38 ff. — Hoppe, Die Epiklesis der griech. und oriental. Liturgieen und der römische Konsekrationskanon. 1864. — Watterich, Das Konsekrationsmoment im Abendmahl. 1896. — Drews, Art.: „Epiklesis“ in PRE.[3] 5, S. 409 ff.

1. Während der ersten zwei Jahrhunderte ist die Bezeichnung sacerdos noch nicht für den Klerus gebräuchlich gewesen, wenn auch Clemens Romanus die christlichen Gemeindeliturgen mit den Priestern und Leviten vergleicht. Die Gemeinde selbst war das priesterliche Volk der Verheifsung, und einen besonderen priesterlichen Opferdienst gab es nicht.[1]) Auch Tertullian betont noch besonders klar das allgemeine Priestertum der Christen, die sich selbst, ihre Gebete und Gaben (Brot und Wein) im Gottesdienst Gott darbringen, wobei der „sacerdos“ als Vertreter der Gemeinde vor Gott nur die Danksagung (εὐχαριστία) über den Gott dargebrachten Gaben ausspricht. Dennoch tritt auch schon bei ihm der mittlerische Charakter des priesterlichen Gebets ein, das für diejenigen geschieht, für die das Opfer vollzogen wird, vor allem für die Verstorbenen.

Tertullian betont besonders in seinen montanistischen Schriften entschieden das allgemeine Priestertum der Christen. „Nonne et laici sacerdotes sumus?.. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus“ (de exh. cast. 7. Vgl. de orat. 23,

[1]) Justin, Dial. c. Tr. 116. 117.

de bapt. 17, de monog. 7). Jesus Christus ist der catholicus patris sacerdos, durch den die Christen die Opfer des Gebetes und der Danksagung Gott darbringen (adv. Marc. IV, 9). Dennoch hat Tert. zuerst die Bezeichnung summus sacerdos für den Bischof gebraucht (de bapt. 17), aber auch die Presbyter nehmen an dem Titel teil (ordo sacerdotalis, de exh. cast. 7). Er spricht von sacerdotalia munera, die die Häretiker auch den Laien zuweisen (de praescr. haer. c. 41).

Dem Priesteramt (sacerdotium) entspricht notwendig auch der Begriff des Opfers (sacrificium). Wenn schon im N.T. das Gebet als ein Opfer der Lippen angesehen wurde (Hebr. 13, 15, Offenb. J. 5, 8. 8, 3f., vgl. Justin, Dial. c. Tr. 117, Clemens Alex., Strom. VII, 6, 31, Iren. III, 18, 3), so lag es durchaus nahe, den Gedanken des Opfers auf das εὐχαριστεῖν der Gemeinde in der Abendmahlsfeier zu übertragen, und ebenso war es durchaus im Sinne des N.T.s (Hebr. 13, 16. Phil. 4, 18. Jak. 1, 27) die Gaben der Liebe, die für die Bedürftigen dargebracht wurden (S. 254), als Opfer zu bezeichnen. So wird die Eucharistie im 1. Klemensbrief, bei Ignatius und in der Didache Kap. 14 als Opfer angesehen (Loofs S. 44 f.). Aber je mehr die Abendmahlsfeier von der ursprünglichen Tischgemeinschaft (der Agapen) sich löste, wandelte sich auch der Begriff des Opfers, der sich mit der ursprünglichen εὐχαριστία verband. „Almosenopfer und Oblationen, d. h. die Gaben für die Eucharistie begannen auseinanderzufallen, obwohl noch beide im Gottesdienste erfolgten: nur die Oblationen erhielten die eucharistische Weihe“ (Loofs a. a. O.). Der „Vorsteher“ war derjenige, der den Opferakt durch die eucharistischen Gebete vollzog, wenn auch immer noch „das Abendmahlsopfer dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen nämlich von dem damit in Verbindung stehenden (? S. 254) Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferakt der Christen kein anderer als ein Gebetsakt ist“ (Höfling S. 67). Im wesentlichen hat auch Tertullian noch diesen Opferbegriff. Er betont, dafs der Christen Opfer nur in der Zerknirschung des Herzens, im Gebet, in der Danksagung und in Gaben bestehe, und nennt diese ausdrücklich sacrificia, hostia (de orat. 22 f., Apolog. c. 30, adv. Marc. IV, 1, adv. Jud. 5). Auch die Askese, namentlich das Fasten, die freiwillige Ehelosigkeit, die Verzichtleistung auf die zweite Ehe und das Martyrium fallen bei Tertullian unter den Begriff des Opferdiensts, der nach ihm auch eine Gott versöhnende Bedeutung hat. Ihnen kommt die „potestas reconciliandi iratum deum“ zu. Alle priesterliche Vermittelung ist ausgeschlossen (de resurr. carn. 8, de jejun. 16, de cultu fem. II, 9, ad ux. I, 7, de virgin. vel. 13). Aber allerdings läfst Tertullian im Gemeindegottesdienst die Gaben als Opfer im Gebet durch den sacerdos im engeren Sinne, den Bischof oder Presbyter, vor Gott bringen. Und so treten für ihn auch Brot und Wein, als die von den Gemeindegliedern dargebrachten Abendmahlselemente, unter die Kategorie des Opfers, indem über die Elemente die Danksagung (Röm. 14, 6, 1. Tim. 4, 3—5) durch den Priester ausgesprochen wird. Aber nur als Brot und Wein werden sie Gott geopfert, d. h. ihm dargestellt und dargebracht, nicht als Leib und Blut Christi. „Panem offerre“ heifst für Tert. soviel als „super panem Deo gratiarum actionibus fungi“. Letzteres ist jedenfalls Übersetzung von εὐχαριστεῖν. Als Leib und Blut Christi werden die Elemente von der Gemeinde empfangen und genossen (Höfling a. a. O. S. 211, Ritschl a. a. O. S. 397).

Aber schon bei Tertullian wird auch für die, welche Oblationen darbrachten, gebetet, und auch für Entschlafene werden Oblationen dargebracht (S. 259), um die Gemeinschaft mit ihnen zu bethätigen. Diese „oblationes pro defunctis“ (de cor. 3, de exh. cast. 11) zeigen den mittlerischen Charakter des priesterlichen Gebets schon deutlicher, wenn auch Tert. noch den Offerierenden selbst als den ansieht, der durch den Priester die Toten Gott empfiehlt (de exh. cast. 11). „Allein eine priesterliche Vermittelung ist doch schon hier angenommen; der Schritt bis zum priesterlichen Opfer, wie es die Kirche der 2. Hälfte des 3. Jahrh. kennt, ist klein. Zu dem Opferbegriff, der über seinen unschuldigen Gebrauch hinausgewachsen war, gehörte ein ernstgemeinter Priesterbegriff, und zu dem Priesterbegriff, der über seinen unschuldigen Gebrauch hinausgewachsen war, gehörte der ernstgemeinte Opferbegriff. Das eine ist im Zusammenhang mit dem andern in die Höhe gewuchert“ (Loofs S. 46 f.).

2. Durch Cyprian wurden die beiden eng zusammengehörigen Begriffe sacrificium und sacerdotium weiter ausgebildet. „Während Tertullian mit dem Priestertitel für den Bischof und den Presbyter eigentlich nur gespielt hatte, so hat Cyprian aus diesem Spiele Ernst gemacht.“[2]) Er wandelt die beiden zusammengehörigen Begriffe dahin um, dafs die Gemeinde den priesterlichen Charakter verliert und der sacerdos einerseits wohl als Vertreter der Gemeinde bestehen bleibt, aber andererseits nicht mehr Brot und Wein, sondern Leib und Blut Christi Gott als Opfer darbringt und als Vertreter Gottes die göttliche Gnade durch Wiederholung des Opfers Christi vermittelt.

Wenn Cyprian gelegentlich den Namen sacerdos auch auf die Presbyter ausdehnt (Ep. 61, 2), so wird er doch ganz überwiegend dem Bischof beigelegt, der sich mit dem sacerdos deckt. Das Priestertum der Gläubigen verschwindet bei ihm, die levitische und aaronitische Priesterordnung wird auf die Bischöfe übertragen. Die sacerdotes sind nicht allein, wie bei Tert., Vertreter der Gemeinde, sofern sie Gott gegenüber die von der Gemeinde geopferten Gebete und Gaben darbringen, sondern auch vor allem Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber, die die göttliche Gabe spenden. Das „deservire altari et sacrificia divina celebrare“ (ep. 67, 1) ist die eigentliche Funktion des Priesters. Die sacerdotes sind als solche die Opfernden, da sacerdotium und sacrificium Korrelatbegriffe sind. Gegenstand des priesterlichen Opfers sind aber bei Cyprian nicht mehr die Gebete, Gaben, speciell Brot und Wein (das Gebet wird niemals mehr von C. als Opfer bezeichnet), sondern die Abendmahlselemente als solche. Als Gegenstand der priesterlichen Darbringung im Abendmahlsopfer bezeichnet er die passio domini (ep. 63, c. 17: „et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus — passio est enim domini sacrificium — nihil aliud quam quod ille fecit, facere debemus“), das Blut Christi (l. c. c. 9: „unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici,“ s. auch c. 13) oder die dominica

[2]) Ritschl a. a. O. S. 562.

hostia (de unit. eccl. 17: „dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare"), s. A. Harnack S. 390. Dennoch ist dies auch für Cyprian eine „symbolisch-sakrificielle" Handlung (Loofs S. 58). C. hat nicht Leib und Blut als real gegenwärtig gedacht (ep. 63, c. 2. 13, MSL. 4, S. 374. 383, gegen Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl S. 200 ff.). Eine symbolische Erinnerungsfeier an die passio domini ist die Abendmahlsfeier, in der der Priester das nachahmt, was der Herr auf Golgatha und vorher schon beim Abendmahl gethan hat. „Sacerdos id quod Christus fecit imitatur" (ep. 63, c. 14. 17, l. c. S. 383. 387, Loofs a. a. O.). C. bezeugt eine priesterliche Wiederholung des Opfers Christi im Abendmahl, ohne den Gedanken scharf zu formulieren. Aber an die Stelle Christi ist schon der Priester Christi der Gemeinde gegenüber getreten, und der Weg ist gebahnt zu der Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi (s. Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst etc. S. 409 f.).

3. Zunächst wirkt diese Ausbildung des Priester- und Opferbegriffs dahin, dafs die eigentliche Kommunion der Gemeinde mehr und mehr zurücktritt hinter der priesterlichen Funktion über den Elementen, der Oblation, die nicht mehr von der Gemeinde, sondern vom Priester vollzogen wird. Man vergifst, dafs die Verheifsung nicht den Elementen, sondern den Empfängern gegeben ist. Der homiletische erste Teil des Gottesdienstes tritt an Bedeutung ganz zurück und wird nur zur Einleitung des eucharistischen Teils. Das Oblationsgebet bekommt seine besonders reiche Ausgestaltung. Die Oblationen (*προσφοραί*) seitens der Gemeinde bleiben bestehen. Aber ihre Bedeutung wandelt sich völlig. Aus einem Opfer des Dankes werden sie zu satisfaktorischen Werken. Es hängt das zugleich eng zusammen mit der Lehre von der Buſse. Durch die Taufe wird Vergebung der früheren Sünden gewährt; aber für die Sünden nach der Taufe tritt betreffs der schwereren Sünden die Buſsdisziplin ein, während für die läſslichen Sünden die Darbringung verdienstlicher Opfer seitens des Sünders gefordert wird, die durch das priesterliche Gebet wirksam werden.

Damit hängt auch die Wandlung des Begriffs *εὐχαριστία* im Laufe der weiteren Entwickelung zusammen.

Die älteste Bedeutung des Wortes Eucharistie ist Dankgebet. Es ist das Gebet bei Beginn des Mahles (S. 248). In dieser Bedeutung findet sich das Wort bei Tertullian (de orat. 24), wahrscheinlich auch bei Ignatius (ad Smyrn. 7, 1: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς*, ad Eph. 13, 1), Justin (I. Apol. c. 67, 13). Doch verbindet sich das Wort bei letzterem auch mit dem Begriff der Weihe der Elemente (Dial. c. Tr.: *ἄρτος τῆς εὐχαριστίας*, 41: I. Apol. c. 66: *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*). Bei den genannten Schriftstellern kommt aber auch das Wort für die geweihten Abendmahlselemente selbst vor: Ignatius (ad Smyrn. 7, 1, *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*), Tertullian (de pudic. 18, de coron. 3, de pudic. 9, de orat. 19, de praescr. haeret. 36),

Justin (I. Apol. c. 66: καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία). Bei Cyprian dagegen sind mit eucharistia stets die gesegneten Abendmahlselemente als Leib und Blut des Herrn gemeint. Auch nennt er einmal das geweihte Öl mit diesem Namen (ep. 70, 2). Diese ausschliefsliche Beschränkung des Wortes auf die geweihten Abendmahlselemente ist in der alten Kirche durchaus stehend geworden (bei Augustin, Optatus v. Mileve, Hieronymus, den gallikanischen Liturgieen). Erst viel später kommt der Ausdruck zur Bezeichnung der Abendmahlsfeier selbst auf. (Vgl. darüber besonders Drews, Über Gebrauch und Bedeutung des Wortes εὐχαριστία im kirchlichen Altertum in ZPrTh. XX, S. 97 ff. und Art. „Eucharistie" in PRE.[3])

4. Von besonderer Bedeutung ist diese Entwickelung auch für die Gestaltung des Oblationsgebets und den eigentlichen Akt, durch den die Elemente konsekriert bezw. gewandelt werden. Wenn in der alten Kirche (auch bei Tertullian und Cyprian) Brot und Wein nur symbolische Darstellungsformen des Leibes und Blutes Christi sind, auf die sich die priesterliche Oblation erstreckt, so entwickelt sich immer entschiedener die realistisch-dynamische Auffassung der Verwandlung der Elemente in Leib und Blut des Herrn und verbindet sich mit der priesterlichen Wirksamkeit. Die Wirkung selbst auf die Elemente geht zunächst nicht vom Priester, sondern von Gott aus. Aber der Priester ist es allein, der in dem Gebet von Gott den heiligen Geist erfleht, durch den die Elemente zum Leib und Blut Christi werden. Dies geschieht in der sogenannten Epiklese des heiligen Geistes, die von früh an in der Liturgie erscheint, bevor noch die Wandlungslehre festgelegt wird, und die neben den Einsetzungsworten notwendiger Bestandteil der Liturgieen wird. In der morgenländischen Kirche bleibt die Epiklese das wesentliche Konsekrationsmoment, während in den abendländischen Liturgieen durch Roms Einfluſs später diese Epiklese verändert und die Wandlung der Elemente durch den Priester als unmittelbar mittelst der Abendmahlsworte Christi vollzogen gedacht wird.

. Es kann nicht die Aufgabe eines liturgischen Lehrbuchs sein, die dogmatische Bedeutung der Epiklese des heiligen Geistes in ihren ersten Erscheinungen darzulegen. Sie hat in früheren Zeiten durchaus nicht die Bedeutung der realen Wandlung der Elemente durch den heiligen Geist. Sie ist aber schon liturgisch früh nachzuweisen. Zwar bei Justin tritt sie uns nicht entgegen (s. oben S. 256). Irenäus aber nennt als das Konsekrationsmoment einerseits τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (ct. haeret. 5, c. 2, MSG. 7, S. 1125), wobei unter dem λόγος nicht der heilige Geist zu verstehen ist, was Watterich (S. 48 ff.) auch hier wie bei Justin annimmt, andererseits aber auch ausdrücklich τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, welche das Brot empfängt (IV, 18, 4, l. c. 7, S. 1028) oder τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως (I, c. 13, 2, l. c. 7,

S. 579). Besonders bedeutsam ist auch die Stelle Fragm. 38 (MSG. 7, S. 1253): „*ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*“[3].) — Origenes bezieht 1. Tim. 4, 5 auch auf die eucharistische Speise (Komment. in Matth. 15, 11). Er nennt das Herrenwort (*ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος* a. a. O.), aber auch anderwärts das Gebet (cf. Cels. 8, 33) konsekratorisch. Die Epiklese findet sich auch bei Gregor von Nyssa (or. in diem lum., MSG. 33, SS. 1072. 1089 ff. 1113 ff. 1124), Basilius d. Gr. (de sp. s. 27), Cyrill von Jerus. (Cat. myst. V, 7), Athanasius (ep. 4 ad Serap. 19, MSG. 26, S. 665, Fragm. VII, MSG. 26, S. 1326), Theophilus (bei Hieronymus ep. 98, MSL. 22, S. 801). (Vgl. Watterich, Drews a. a. O.) — Chrysostomus hat ebenfalls die Epiklese (de sacerd. 3, 4. 6, 4, MSG. 48, S. 642. 681, de resurr. mort. 8, de coemet. et cruce, de poenit. hom. 9, in Pentec. hom. 1, 4, ad Eph. hom. 3, 5, MSG. 62, S. 29). Andererseits sieht auch Chrysostomus die Einsetzungsworte als konsekrierend an (de prod. Jud. hom. 1, 6 und hom. 2, 4 in 2. Tim. (MSG. 62, S. 612). Alle morgenländischen Liturgien haben die Epiklese. In ihnen ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes, die in der Epiklese erfleht wird, verschieden ausgedrückt. Die klementinische Liturgie (Const. apost. VIII) erbittet vom Geist *ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου* (Brightman I, S. 21, Hering S. 56 1 ff., der gleiche Ausdruck steht auch in dem oben erwähnten Fragment des Irenäus), während die anderen Liturgieen haben: *ἵνα ποιήσῃ* (Cyrill von Jerus., Brightman S. 466, Hering S. 27 3), oder *ἵνα ἁγιάσῃ καὶ ποιῇ* (Lit. Jac., Brightman S. 54), oder *ἵνα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ καὶ ποιήσῃ* (Lit. Marc. a. a. O. S. 134). Drey, Pfaff (a. a. O. S. 126), Hoppe (a. a. O. S. 27. 221), Watterich (a. a. O. S. 252) erklären die Ausdrücke *ἀποφαίνειν* und *ποιεῖν* für synonym. Doch macht Steinmeyer (Die Eucharistiefeier und der Kultus S. 137 f.) mit Recht darauf aufmerksam, dafs *ἀποφαίνειν* nichts anderes als „manifestare, ostendere“ bedeutet. Höfling (Lehre vom Opfer S. 103) übersetzt es mit „fertig vorzeigen“. Die Einwirkung des Geistes geschieht also nach diesem letzteren Ausdruck auf die Feiernden selbst, so dafs sie in dem, was sie sehen, die himmlische Gabe erkennen, während in den späteren Liturgieen die unmittelbare Einwirkung auf die Elemente durch das *ποιεῖν* entschiedener hervorgehoben wird.

Der erste Abendländer, der die Epiklese bezeugt, ist Ambrosius: „Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacra orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem domini annuntiamus“ (de fide 4, 10, MSL. 16, S. 641). „Quomodo igitur (spir. sct.) non omnia habet, quae dei sunt, qui cum patre et filio a sacerdotibus in baptismo nominatur et in oblationibus invocatur“ (de sp. s. 3, 16, l. c. S. 803). Anderwärts nennt Ambr. aber auch die Einsetzungsworte als Konsekrationsmoment: „Hodieque dat (Christus) nobis (panem), quem ipse quotidie sacerdos consecrat suis verbis“ (de bened. patr. 9, 38 zu Gen. 49, 20,

[3]) Allerdings wird dies Fragment nicht nur von römischen Theologen, sondern auch von A. Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. S. 760 f.) dem Irenäus abgesprochen, gehört aber höchstwahrscheinlich dem 2. Jahrh. an.

MSL. 14, S. 719). Imo ipse (Christus) offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium, quod affertur (enarr. in ps. 38, 25, l. c. S. 1102). Mit Recht nennt dies Drews (a. a. O.) wohl mehr schriftstellerische Phrase als klare dogmatische Ausdrucksweise. Wenn die allerdings kritisch von manchen Seiten (Loofs S. 61, Drews S. 413) dem Ambr. abgesprochene Schrift de mysteriis (siehe § 34) von demselben herrührt, so ist auch 9, 52 (MSL. 67, S. 1053) besonders nach dieser Richtung hervorzuheben. Augustin kennt ebenfalls die Epiklese als konsekrierendes Moment: „Corpus et sanguinem dicimus, sed illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus . . . Quod . . non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter spiritu dei (ep. 149, 16, MSL. 33, S. 636 f., vgl. de trinit. 3, 4. 10, l. c. 42, S. 874). Diese Ausdrucksweise setzt aber bei Aug. durchaus nicht eine Wandlung der Elemente voraus, sondern verbindet sich mit seiner symbolischen Auffassung des Abendmahls (Loofs S. 63). Anderwärts ist seine Ausdrucksweise nicht klar bestimmt. Über die Frage, ob bei Aug. die Einsetzungsworte überhaupt in der Abendmahlsliturgie Verwendung finden, s. unten § 33.

Für die afrikanische Kirche bezeugen auch Optatus von Mileve, de schism. Donat. VI, 1, MSL. 11, S. 1065) und Fulgentius von Ruspe (ad Monim. II, 6. 7. 10, MSL. 65, S. 184 ff.), für die spanische Kirche Isidor von Sevilla (de off. eccl. I, 15. 3 und 18, MSL. 83, S. 753. 755) den Gebrauch der Epiklese. Andere Zeugen für dieselbe s. bei Watterich (doch mit Vorsicht zu benutzen, da vielfach der Altkatholicismus die Unbefangenheit des Urteils trübt) und besonders Drews a. a. O.

5. Die Einwirkung der sich wandelnden dogmatischen Auffassung auf die Liturgie darf aber nicht überschätzt werden. Vielfach werden die alten Formen beibehalten, die eigentlich mit der kirchlichen Lehre nicht mehr stimmen. Es wird denselben ein neuer Sinn untergelegt, dem sie nicht völlig entsprechen können. Wir finden auch in der römischen Messe (§ 41) noch viele Spuren älterer Formen, die mit der Lehre der römischen Kirche in Widerspruch stehen und durch die Tradition der alten Kirche sich erhalten haben.

§ 27. Der christliche Kultus als Mysterium und die sogenannte Arkandisziplin.

E. Albertinus, de eucharistiae sacramento. 1654. p. 707 sq. — Is. Casaubonus, de rebus sacris exercitationes XVI ad Baronii Prolegomena. Genev. 1655. pp. 478—499. — Dallaeus, de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignatii nominibus circumferuntur. Genev. 1666. — Tentzel, Exercitationes selectae II. Lips. et Francof. 1692. — Frommann, de disciplina arcani. Jen. 1833. — R. Rothe, de disciplinae arcani origine. 1841. — Ders., Art.: „Arkandisziplin“ in PRE.[1] 1, S. 469 ff. — Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und nachapostol. Zeitalter. Erlangen 1854. S. 1—66. — v. Zezschwitz, System der christlichen Katechetik. 1863.

1, S. 154—209. — Ders., Art.: „Arkandisziplin“ in PRE.[2] 1, S. 637 ff. — Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin in ZhistTh. 1873. S. 201 ff. — Ders.: Art.: „Arkandisziplin“ in PRE.[3] 2, S. 51 ff. (hier auch die vollständige Litteratur). — Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandr. zum antiken Mysterienwesen. ThStKr. 1887, S. 647 ff. — Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von Preuschen. 1892. S. 210 ff. — Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche in Theol. Abhandl. Weizsäcker gewidmet. 1892. S. 66 ff. — Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluſs auf das Christentum. Göttingen 1894. — Kattenbusch, Das apostol. Symbolum. 1894. 1, S. 39 ff. — G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Folge der Beeinfluſsung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. 1896. — Sachsse, Die Lehre von der kirchl. Erziehung. Berlin 1897. S. 31 ff.

1. Daſs die Tischgemeinschaft der Christen, in der sich die Abendmahlsfeier in Erinnerung an das letzte Mahl des Herrn und an seine Stiftung einen familienartigen Ausdruck gab, nur im Kreise der Christen gefeiert wurde und alle Nichtchristen ausgeschlossen waren, war mit der Natur der Feier von selbst gegeben. Eine Geheimhaltung der Vorgänge aber war damit in keiner Weise gefordert. Auch als bereits im zweiten Jahrhundert das Abendmahl sich mit dem Vormittagsgottesdienst verbunden hatte, berichtet Justin ungescheut an Heiden von dem kultischen Verlauf sowohl der Taufe als des Abendmahls.[1])

Thatsächlich finden wir aber später die strengste Geheimhaltung der kultischen Vorgänge sowohl bei der Taufe wie bei der Abendmahlsfeier. Während von dem Dogma und den Wirkungen der Taufe (Reinigung, Gabe des heiligen Geistes, Verbürgung der Unsterblichkeit) und des Abendmahls (Essen und Trinken vom Leib und Blut des Herrn) in den öffentlichen Predigten gehandelt wird, wird der kultische Vollzug beider auf das strengste geheim gehalten.[2]) Wie weit diese Geheimhaltung, die als fides silentii oder als disciplina arcani bezeichnet zu werden pflegt,[3]) zurückreicht, ist nicht genau zu bestimmen.[4]) Im 4. Jahrh. ist sie jedenfalls ganz ausgebildet vorhanden.

---

[1]) I. Apol. c. 61. 65 ff. Hering S. 6 ff.

[2]) Anrich S. 165.

[3]) Der Name disc. arcani ist von Dalläus in die theologische Sprache eingeführt worden.

[4]) Rothe, S. 27 und Tentzel legten den Beginn der Arkandisziplin auf das Ende des 2. Jahrh., Dalläus, Anrich, Kattenbusch vor Ende des 3. Jahrh. Vielleicht ist dieselbe in ihren Anfängen schon bei Tertullian zu finden, da derselbe eine Beschreibung des Abendmahls vermeidet. Doch

2. Über die Faktoren, welche die Arkandisziplin hervorgerufen haben, herrscht nicht Übereinstimmung. Die Ableitung aus dem Katechumenat giebt keine befriedigende Lösung.[5])

Andere haben dagegen die Ansicht vertreten, dafs das antike Mysterienwesen einen direkten Einfluſs auf die Entstehung der Arkandisziplin ausgeübt habe, dafs die Grade der Katechumenats- und Taufordnung, die Entlassung der Nichtchristen vor dem Beginn der Abendmahlsfeier, die Geheimhaltung der Tauf- und Abendmahlsriten, sowie auch die christliche Terminologie für diese letzteren Riten aus den heidnischen Mysterienkulten entnommen seien.[6])

In dieser Form wird die Verbindung der heidnischen Mysterien und der christlichen Arkandisziplin nicht zu erweisen sein. Dem Christentum muſste es fern liegen, die heidnischen Bräuche, die ihm ein Greuel waren, unmittelbar zu übernehmen. Die äuſsere Ähnlichkeit verschiedener Riten begründet noch nicht eine Abhängigkeit beider. Auch die Christen erkannten die Ähnlichkeit mancher Bräuche, die sie übten, mit solchen, die in den Mysterien der Heiden vorkamen, und beschuldigten die Heiden der Nachäfferei.[7])

Eine bewuſste Akkomodation an die Mysterien oder gar direkte Herübernahme ihrer Formen von seiten des Christentums ist daher auszuschlieſsen. Doch haben eine ganze Reihe von Erscheinungen der geistigen Kultur innerhalb der Kaiserzeit, die in dem Mysterienkultus sich geltend machten, auch ihre Einwirkung auf das Christentum ausgeübt.[8])

Während die heidnischen Volksreligionen allein in den kul-

halten Bonwetsch, PRE.[3] S. 53 und Anrich S. 128 f. diesen Grund nicht für ausreichend.

[5]) R. Rothe und v. Zezschwitz haben die Entwickelung des Katechumenats als Ausgangspunkt und die Arkandisziplin als unmittelbar mit diesem Institut verbunden angesehen. Vgl. dagegen Bonwetsch und Anrich (S. 168 f.).

[6]) So besonders Casaubonus, Albertinus, Tentzel. Hatch leitet die liturgischen Formen der Abendmahlsfeier und ihre Bezeichnungen vom 2.—5. Jahrh. aus den Eleusinischen Mysterien ab.

[7]) Justin, I. Apol. 66 (Hering S. 7_{27}), sagt bei der Schilderung des heiligen Abendmahls: „Dieselbe Handlung lassen auch die den bösen Dämonen Folgenden in den Mysterien des Mithras vollziehen“. Vgl. auch Kap. 62. 54. Dial. c. Tr. 69. 70. 78. Tertullian, de praescr. 40.

[8]) Die folgende Entwickelung schlieſst sich im wesentlichen an die scharfsinnigen und besonnenen Darlegungen von Anrich an. Vgl. A. Harnack in ThLZ. 1894, S. 515 ff.

tischen Bethätigungen aufgingen, so dafs Religion und Kultus identisch waren (s. oben S. 23 ff.), fand die religiöse Erkenntnis auf heidnischem Boden in den Offenbarungen der Mysterien ihre Befriedigung.

Die wichtigsten Mysterien waren diejenigen, die man in Eleusis, nahe bei Athen, feierte. Durch diese Mysterien trat man auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit, als sie durch die Volksreligion und ihren Kultus gewährt werden konnte. Die hauptsächlichsten Riten, durch die man eingeführt wurde, bestanden in Weihen und Opfern. Die Ceremonie begann mit der feierlichen Erklärung: „Lafst niemanden eintreten, dessen Hände nicht rein und dessen Zunge nicht weise ist“ oder: „Nur der mag eintreten, der rein ist von aller Befleckung, und dessen Seele sich nichts böses bewufst ist, und der stets gut und gerecht gelebt hat“ (Orig. ct. Cels. III, 59). Ein Bekenntnis seiner Vergehungen mufste der Kandidat ablegen, worauf er ein Wasserbad in Seewasser mit verschiedenen Untertauchungen, je nach der Art seiner Lebensführung erhielt (*κάθαρσις, λοῦτρον*), worauf ein Fasten folgte. Nach zwei Tagen schlofsen sich feierliche Opfer an, zu denen man in einer grofsen Prozession nach Eleusis zog, in der jeder Geweihte unter Lobliedern auf die Gottheit eine brennende Fackel trug. Um die Nachtzeit fanden hierauf die mystischen Spiele statt, die das Leben der Demeter darstellten. Sie galten als ein Symbol des menschlichen Lebens und bezeugten die Hoffnung auf eine künftige Welt. Durch sie sollten die Geweihten zu einem neuen Leben emporgehoben werden. „Dreimal glücklich, wer in die Welt geht, nachdem er diese Mysterien geschaut hat; sie allein haben das Leben, den andern fällt das Elend zu“ (Sophokles, Fragm. 719 ed. Dind. Pindar, Fragm. thren. 8 ed. Mommsen, Cicero, leges II, 14, 36, Plato, Gorg. 47, Phaedo 13). Die Geweihten waren verpflichtet, ihr Leben auf Erden ihrer Weihe entsprechend zu gestalten. Vgl. Hatch S. 210 ff., Anrich S. 6 ff., J. Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte II.

Das Christentum als Anbetung im Geist und in der Wahrheit trat von Anfang an in den schärfsten Gegensatz zu der heidnischen Religion als einem kultischen Handeln (siehe oben S. 31), auch zu den heidnischen Mysterien. Aber es betonte in steigendem Mafse, besonders durch den wachsenden Einflufs der hellenischen Philosophie, die Erkenntnis der geoffenbarten Glaubenswahrheiten. Das Christentum wird vom 4. Jahrh. an als *γνῶσις μυστηρίων* aufgefafst. Insbesondere sind es innerhalb der Kirche die beiden grofsen Alexandriner Clemens und Origenes, die das Christentum in dieser Richtung ausbilden. Die christlichen Wahrheiten werden als göttliche Mysterien, als Mysterien des Logos bezeichnet, die nur der wahre Gnostiker, nicht der einfache gläubige Christ verstehen kann, und in die nur der eingeführt werden darf, der in der richtigen Verfassung ist. Die Form, in der diese Mysterien der Gnosis uns entgegentreten, ist das Symbol, das sie vor der

Profanation schützt, da nur der wahre Weise durch die Hülle, an der der gewöhnliche Mensch sich genügen läfst, hindurchschaut. Hier treten bei Clemens die Anschauungen der neuplatonischen Philosophie hervor, die gerade auch in den heidnischen Mysterien sich auswirkt. Es ist hier wie dort dieselbe Geistes- und Gefühlsrichtung der damaligen Philosophie, die äufserlich ähnliche, innerlich aber von einander unabhängige Erscheinungen ins Leben ruft.[9]) Aber allerdings greift gerade Clemens bei der Schilderung der wahren Mysterien des Logos im Unterschied von den heidnischen Mysterien mit vollem Bewufstsein auf die Terminologie und die Vorgänge der Mysterienkulte zurück.[10])

Der Begriff des *μυστήριον*, der bei Clemens und Origenes nur der höheren Gnosis zukommt, wird in den folgenden Jahrhunderten auch auf das fixierte Glaubensdogma, das das Gemeingut der Christen ist, übertragen. Der Glaube wird selbst zum Mysterium, das vor der Profanation zu bewahren ist.

Chrysostomus tadelt diejenigen, „die die Heilsbotschaft ausschwatzen und allen ohne weiteres die Perlen und das Dogma kundthun und das Heilige vor die Säue werfen“ (in I. Cor. hom. 7, 2, MSG. 61, S. 56). Ambrosius: „Es versündigt sich wider Gott, wer die ihm anvertrauten geheimen Mysterien Unwürdigen mitteilen zu können meint. . . Nimm also dich in acht, dafs du deine Schätze nicht Treulosen verrätst. Wer Geheimnisse vor die Leute bringt, thut der Herrlichkeit Christi Abbruch“ (in ps. 118, expos. 2, 25. 28, MSL. 15, S. 1219 f.).

Vor allem aber kommt in der Taufe als dem Initiationsakt des Christentums und im Abendmahl mehr und mehr der Begriff des Mysteriums zur Geltung. Vom 4. Jahrh. an wird *μυστήριον* stehender Ausdruck zur Bezeichnung der Taufe und des Abendmahls,[11]) insbesondere aber des letzteren.[12])

---

[9]) Anders ist es in dem eigentlichen Gnosticismus, in dem direkte Entbehrungen aus dem heidnischen Mysterienkultus zu Tage treten. Siehe Anrich S. 74 ff.

[10]) Log. protrept. 12, 120 (MSG. 8, S. 241): „O wahrhaft heilige Mysterien! O fleckenloses Licht! Den Himmel bestrahlen meine Fackeln und ich schaue auf Gott: ich bin heilig, denn ich bin geweiht! Der Herr ist der Hierophant und versiegelt den, der geweiht ist. Das sind die Bacchanalien meiner Mysterien.“

[11]) Ambr., de mysteriis. — Cyr. Hieros., cat. myst. 1, 1, *πνευματικὰ καὶ ἐπουράνια μυστήρια.* — Chrys. in Joh. hom. 85, 3 (MSG. 59, S. 463), Wasser und Blut kam aus der Seite Jesu; *ἐντεῦθεν ἀρχὴν λαμβάνει τὰ μυστήρια.*

[12]) Anrich S. 156 f.

Besonders bei der Taufe, aber auch beim Abendmahl wird nun auch in sehr grofsem Umfang die Terminologie der heidnischen Mysterien für den kirchlichen Sprachgebrauch angewendet.[13]) „Wir haben hierin keineswegs eine bewufste oder gar berechnete Herübernahme zu erblicken, denn zu allen Zeiten hat die Kirche die heidnischen Mysterien aufs tiefste verabscheut. Vielmehr führte der Umstand, dafs die betr. heiligen Handlungen als Mysterien empfunden wurden, ganz von selbst dazu, dafs man unbewufst zu den durch jahrhundertelangen Gebrauch geprägten und einen festen Bestandteil des griechischen Sprachschatzes bildenden Ausdrücken griff, die diese Auffassung in prägnanter Weise wiedergeben.“[14])

Die Folge aber war doch, dafs mehr und mehr auch die heidnischen Anschauungen von den Mysterien in das christliche Denken und den Kultus Eingang fanden. Der christliche Priesterbegriff wurde insbesondere in heidnischem, mystagogischem Sinne ausgebildet und die Ethnisierung der Kirche dadurch gefördert. Damit steht in innigstem Zusammenhang die weitere Entwickelung der Arkandisziplin, fides silentii, die sich vor allem auf Taufe und Abendmahl und alles was mit diesen in Beziehung stand, erstreckte. Je mehr der Priester- und Opferbegriff zur Ausgestaltung kam, um so mehr gewann der Mysteriencharakter des Abendmahls an Bedeutung. Die symbolischen Formen und liturgischen Formeln bekommen eine gröfsere Wichtigkeit. Die Entlassung der Katechumenen vor der Abendmahlsfeier war durch diese Auffassung bedingt und hat nicht etwa pädagogische Bedeutung.[15]) So teilt sich noch viel schärfer der Gottesdienst in zwei Teile, die nach einander verlaufen, einen jedermann zugänglichen homiletischen und sodann den wesentlichsten kultischen Akt des Abendmahls, von dem jeder streng ferngehalten wird, der nicht die volle Anteilnahme an diesem Mysterium erlangt hat. Die beiden Hälften erhalten später die Namen der missa catechumenorum und der missa fidelium.[16]) Diese Erscheinungsform der Arkandisziplin hört mit dem Schwinden des

[13]) Die Zusammenstellung der Bezeichnungen siehe bei Casaubonus S. 477 ff., v. Zezschwitz S. 169 ff., Bonwetsch (I), S. 273 ff., Anrich S. 155 ff. Anrich S. 120 f. glaubt allerdings, dafs z. B. die Bezeichnungen φωτισμός und σφραγίς für die Taufe gar nicht (wie Hatch S. 219 und A. Harnack, Dogmengesch.[2] 1, S. 177 annehmen) aus der Mysteriensprache stammen.

[14]) Anrich S. 162.

[15]) Vgl. den Nachweis bei Anrich S. 169.

[16]) Das nähere siehe § 40, 1.

Katechumenats, etwa Ende des 6. Jahrh., auf. Aber der leitende Gedanke der Arkandisziplin lebt fort in dem Meſsopfer, das das gröſste Mysterium für die Menge bleibt, und in der Ausgestaltung des Kultus zu einem allegorisch-mystischen Drama, besonders in der griechischen Kirche (§ 32).[17]

§ 28. Die schriftliche Fixierung der Liturgieen.

1. Die Frage, von welcher Zeit an die Gebete der Liturgie wörtlich aufgeschrieben wurden, ist eine umstrittene. Die gewöhnliche Ansicht, daſs dies erst vom 5. Jahrh., frühestens vom 4. Jahrh. an geschehen sei, ist nicht zu halten, da wir bereits aus dem Ende des ersten (1. Clemensbrief) und aus dem zweiten Jahrhundert (Didache) Aufzeichnungen formulierter Gebete besitzen. Die frühestens im 3. Jahrh. sich ausbildende Arkandisziplin (§ 27) unterbrach allerdings die schriftliche Fixierung der liturgischen Gebete mit Rücksicht auf die Geheimhaltung der Mysterien vor der Öffentlichkeit. Doch ist damit die private Aufzeichnung für den gottesdienstlichen Gebrauch nicht ausgeschlossen und wegen der Länge der Gebete sehr wahrscheinlich. Spätestens von Mitte des 4. Jahrh. an besitzen wir wieder Dokumente.

Renaudot (I, p. IX sq.) behauptet, daſs vor dem Ende des 4. Jahrh. oder Anfang des 5. Jahrh. keine schriftlichen Aufzeichnungen der liturgischen Gebete existiert haben und die Gebete in den Const. ap. lib. VIII die ersten uns bekannten seien. Ihm stimmen Bingham V, S. 116 sq., Rheinwald, Kirchl. Archäol. S. 353, Böhmer, Christl. kirchl. Altertumswissenschaft 2, S. 202 f., Thiersch, KGesch. 1, S. 297, Th. Harnack, Art.: „Kirchenagende“ in PRE.[2] 7, S. 718, Köstlin, Gesch. des Gottesdienstes S. 64 zu. Daniel bestimmt den Anfang des 4. Jahrh. als ersten Termin der Aufzeichnung (Cod. lit. 4, S. 27). Binterim (IV, 1, S. 240 ff.) bestreitet dies mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, die Gebete ohne Aufzeichnung wortgetreu vorzutragen. Probst, Die ältesten röm. Sakramentarien und Ordines S. 1 ff., geht bis zum Ende des ersten Jahrh. hinauf.

Bedeutsam zur Entscheidung der Frage ist eine Äuſserung Basilius des Gr. (de Sp. s. c. 27 [66]), in der er ausdrücklich sagt: „Von den in der Kirche aufbewahrten Dogmen *(δόγματα)* und Kerygmen *(κηρύγματα)* besitzen wir das eine aus der schriftlichen Lehre *(ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας)*, das andere ist uns aus Überlieferung der Apostel geheimnisvoll *(ἐν μυστηρίῳ)* übergeben . . . Dahin gehört, um das bekannteste zuerst zu erwähnen, die Bezeichnung mit dem Kreuze. Wer hat es uns durch Schriften gelehrt? Die Richtung nach Osten bei dem Gebete. Welche Schrift hat uns solches gelehrt? Die Worte der Anrufung bei der Segnung *(ἀνάδειξις*, nicht Elevation, siehe Renaudot I, p. IX) des Brotes und des Kelches der

[17] Bonwetsch, Zeitschr. f. Th. S. 295 ff.

Eucharistie; welcher der Heiligen hat sie uns hinterlassen? Denn wir begnügen uns nicht mit dem, was der Apostolos oder das Evangelium erwähnt (damit sind jedenfalls die verba institutionis gemeint), sondern sprechen vorher und nachher noch anderes, das wir aber aus der ungeschriebenen Lehre *(ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας)* empfangen haben." Aus diesen Worten hat man geschlossen, dafs die liturgischen Gebete allein durch mündliche Tradition sich in den Gottesdiensten erhielten. Indessen entspricht schon dies nicht völlig den Thatsachen, da wir die oben genannten Gebete aus dem 2. Jahrh. besitzen. Basilius unterscheidet in der obigen Stelle nur die aus der Schrift und die nicht aus der Schrift, sondern aus der Tradition empfangenen Gebete. Unter den „Heiligen", die er nennt, kann er sehr wohl die Apostel und Evangelisten, die er nachher anführt, verstehen. Die Ausbildung der Arkandisziplin (§ 27) schob allerdings solchen Aufzeichnungen einen Riegel vor. Die Scheu, die Mysterien des Kultus vor der Menge, auch vor den Katechumenen preiszugeben (*„ἐκθριαμβεύειν ἐν γράμμασιν"*, wie Basilius a. a. O. weiter sagt), trieb zu dem Verheimlichen. Daher werden die nötigsten Aufzeichnungen in den Zeiten der strengen Arkandisziplin nur spärlich und nur zu ganz privaten Gebrauch erfolgt sein.

Bedeutsam ist aber eine Stelle des Origenes (ct. Cels. VI, 40, MSG. 11, S. 1357). Celsus hatte berichtet, bei christlichen Priestern Bücher gefunden zu haben mit Gebeten, die für die Menschen Unheilvolles enthielten. Das bezeugten die vielen eingemischten Dämonennamen. Jedenfalls ist hier von liturgischen Aufzeichnungen die Rede, denn Origenes spricht in seiner Antwort von *εὐχαὶ προσταχθεῖσαι*, welche die Christen Tag und Nacht gebrauchten, und die rechte Schutzmittel gegen die Lust und Macht der Dämonen seien. Th. Harnack (a. a. O. S. 719) und Köstlin (Gesch. des Gottesd. S. 64) halten diese *εὐχαὶ* für Diptychen, welche die Namen der Personen, für die gebetet wurde, enthielten (a. a. O. S. 719). Doch ist nach dem Wortlaut des Textes dies nicht zu erweisen.

Wir finden aber auch bei Origenes Gebete, die durchaus liturgischen Charakter tragen. Das eine macht den Schlufs der hom. 2 in Ps. 37 (MSG. 12, S. 1387) und endet zuletzt in folgenden Worten: „Attende ergo in adjutorium nostrum et adjuva nos per sanctum filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, per quem omnes nos redemisti, per quem tibi gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen." Das andere steht Hom. 14 in Jerem. § 14 (MSG. 13, S. 421) und beginnt mit der Einleitung: *„Πολλάκις ἐν ταῖς εὐχαῖς λέγομεν"*, wodurch deutlich der liturgische Gebrauch angezeigt ist. Das Gebet lautet: *„Θεὲ παντοκράτορ, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δός, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ σου δός, ἵνα εὑρεθῶμεν καὶ μετ' αὐτοῦ, τοῦ Χριστοῦ."*

Die dritte Synode von Karthago (397) verordnete in can. 21, dafs jeder, der Gebete aus anderen Ortschaften für sich abschreibe (quicumque sibi preces aliunde describit), dieselben nicht gebrauchen dürfe, „nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit" (Bruns I, S. 126), und in dem im Jahre 419 aus verschiedenen Synoden zusammengestellten „Codex canonum ecclesiae Africanae" heifst es unter No. 103 (de precibus ad altare dicendis), „dafs nur von dem Konzil approbierte Gebete und Präfationen, oder Kommen-

dationen, oder Handauflegungen, oder solche, die von Einsichtigen gesammelt worden seien, benutzt werden dürften" (Bruns I, S. 186). Das alles setzt schon geschriebene Gebete voraus. Als erste nach Einführung der Arkandisziplin auf uns gekommene formulierte Gebete konnten bisher die Gebete in Const. ap. VIII (§ 30) gelten. Neuerdings sind aber formulierte Gebete des Bischofs Serapion von Thmuis, eines Zeitgenossen des Athanasius, gefunden worden (s. Wobbermin, Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens, TU. N.F. II, 3b), so dafs wir dadurch schon auf die erste Hälfte, spätestens Mitte des 4. Jahrh. gelangen, wahrscheinlich aber noch weiter zurück, da die Gebete Spuren eines hohen Alters an sich tragen.

2. Die auf uns gekommenen Liturgieen sind allerdings in der uns vorliegenden Gestalt teilweise sehr bedeutend überarbeitet und haben mannigfache Zusätze erhalten, die man als solche vielfach erkennen kann. Die uns bekannten Handschriften stammen aus viel späterer Zeit. Deutlich aber lassen sich in all den verschiedenen Gottesdienstordnungen wesentliche Stücke, die allen gemeinsam sind, nachweisen. Zu diesen Stücken gehören z. B. die Einsetzungsworte des Abendmahls, die sogenannte Präfation mit dem in der Form allerdings verschiedenen Präfationsgebet, die allgemeinen Fürbittengebete, die grofse Intercession für die Lebenden und die Gestorbenen, der Friedenskufs und anderes. Darin zeigt sich eine ursprüngliche einheitliche Gestaltung des Gottesdienstes. Die Gebete selbst wurden allerdings ursprünglich wohl frei gestaltet und waren bei späterer Formulierung durch provinzielle Eigentümlichkeiten bestimmt. Doch war jedenfalls, wie der oben genannte can. 21 der dritten Synode von Karthago (397) zeigt, ein reger Austausch der benachbarten Kirchengebiete vorhanden, der auch durch die mannigfache Verwandtschaft der Gebete in den verschiedenen Liturgieen bezeugt ist. Zu welcher Zeit die kirchliche Autorität die Formen festzulegen begonnen hat und die freie Gestaltung den einzelnen Bischöfen entzogen worden ist, ist eine Frage, die noch der Beantwortung harrt.

3. Zunächst müssen die morgenländischen und abendländischen Liturgieen unterschieden werden. Zwar zeigen auch einige der letzteren in ihrer Gestaltung die starke Beeinflussung durch das Morgenland, aber die spätere geschichtliche Entwickelung bedingt es zunächst, diese beiden Gruppen besonders zu betrachten, weil alle morgenländischen Liturgieen durch die Liturgie von Konstantinopel, alle abendländischen Liturgieen durch die von Rom bis auf ganz geringe Ausnahmen verdrängt worden sind.

C. Die morgenländischen Liturgieen vom 4. Jahrh. an.

§ 29. Allgemeine Übersicht über die morgenländischen Liturgieen.

Jac. Goar, *Εὐχολόγιον* s. rituale Graecorum. Par. 1647 (Ven. 1730). — Eus. Renaudot, Liturgiarum Orientalium collectio. Paris 1716 (neu gedruckt Frankf. a. M. 1847 — unvollständig). — Jos. Aloys. Assemani, Cod. liturg. Eccl. Univ. 13 Tom. Rom 1749—66 (unvollendet). — Daniel, cod. liturg. t. IV. Lips. 1853. — Neale, the liturgies of St. Marc. S. James. S. Clement. S. Chrysost. S. Basil. Ed. III. London 1875. — C. E. Hammond, Liturgies eastern and western. Oxford 1878 mit Append.: The ancient Lit. of Antioch. Oxf. 1879. — F. E. Brightman, L. e. a. w. Tom. I. Oxf. 1896. — Swainson, The greek Lit. Cambr. 1884. (Dieses Werk enthält auch pp. V ff. die vollständige ältere Litteratur von 1526 an und pp. XV ff. das Verzeichnis der Manuskripte.)

Unter den orientalischen Liturgieen können wir folgende nach den Territorien bestimmte Gruppen unterscheiden, die besonders durch die Metropolitanstädte beeinflufst waren:

1. Der **syrische** Ritus. Der wesentliche Typus dieser Gruppe ist die sogenannte klementinische Liturgie, welche im achten Buch der Const. ap.[1]) enthalten ist. Die griechische L. des Jakobus ist derselben nahe verwandt. Sie wird zuerst als ein Werk des Jakobus, des Bruders des Herrn, bezeugt von dem Conc. Trullanum von 692, can. 32.[2]) Der uns überlieferte Text ist allerdings stark durch Konstantinopel beeinflufst.[3]) Als dritte kommt zu dieser Gruppe die syrische L. des Jakobus hinzu, die von den westlichen und südlichen orthodoxen Syrern gebraucht wurde und jetzt im wesentlichsten die L. der syrischen Jakobiten ist. Man hat von ihr Handschriften vom 8. Jahrh. an.[4]) Eine Anzahl von syrischen Liturgieen zweigen sich von diesen ab. In Betracht kommt hier auch ein Brief des Jakob von Edessa (640—708), welcher vieles Detail über die monophysitischen Kirchen syrischer Sprache enthält.[5])

[1]) Das nähere über sie im folgenden §.

[2]) Bruns I, S. 47.

[3]) Die weiteren litterarischen Nachweise, Brightman S. XLVIII sqq., den Text ebenda S. 31 ff.

[4]) Den litterarischen Nachweis, Brightman S. LV, der Text der sogenannten Jakobiten ebenda S. 69 ff.

[5]) Abgedruckt bei Assemani I, S. 479, vgl. Brightman S. LXI sq., wo auch die Litteratur über die Jakobiten zu finden ist.

2. Der **ägyptische** Ritus. Von hervorragender Bedeutung sind für Ägypten die sogenannte ägyptischen KO. (§ 30) und die Gebete des Bischofs Serapion von Thmuis (siehe oben S. 273 f.). Die wichtigste ausgeführte Liturgie ist die dem Evangelisten Markus zugeschriebene und nach ihm benannte Liturgie von Alexandrien.[6]) Die uns bekannte Form dieser Liturgie ist wesentlich von Konstantinopel beeinflufst. — Dazu treten drei koptische LL., die die Namen des Cyrillus von Alexandrien, des Gregor von Nazianz und des Basilius tragen.[7]) — Ferner ist zu nennen die abessinische (oder äthiopische) L., die den Namen „L. der alten Apostel" trägt und in der Hauptsache mit der koptischen L. des Cyrillus identisch ist.[8])

3. Der **persische** Ritus (jenseit des Euphrat, wo die syrische Sprache herrschte). Hier reihen sich drei LL. ein, die nestorianische LL. genannt werden, weil sie jetzt von den nestorianischen Christen allein gebraucht werden.[9]) Die hauptsächlichste ist die der Heiligen Adäus (Thaddaeus) und Maris, die als Gründer der Gemeinden von Edessa und Seleucia gelten.[10]) Dazu treten die LL., welche nach Theodor von Mopsueste und Nestorius genannt werden, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind.[11]) Auch ist hier eine Anaphora des 6. Jahrh. zu nennen.[12]) Zu dieser Familie gehört auch die malabarische L. der Thomaschristen.[13])

Die drei bisher genannten Gruppen sind hauptsächlich charakterisiert durch die verschiedene Stellung der Intercession für Lebende und Gestorbene.

Der oben genannte Brief des Jakob von Edessa bezeichnet

---

6) Den besten Text hat Swainson und auf ihm fufsend Brightman, S. 113 ff., nach neuaufgefundenen Handschriften. Die fünf uns bekannten Handschriften stammen aber erst aus dem 12.—16. Jahrh.

7) Brightman S. LXVII sqq. Die letztgenannte ist nicht zu verwechseln mit der byzantinischen L. des Basilius.

8) Hammond S. LV sq., Brightman S. LXXII. Die Liturgie der abessinischen Jakobiten s. ebenda S. 194 ff.

9) Brightman S. LXXVII sqq.

10) Der Text bei Brightman S. 247 ff.

11) Hammond S. LIX.

12) Herausgegeb. von Bickell in Zeitsch. der deutsch. morgenl. Ges. 1873, S. 608, in lat. Übersetz. bei Brightman, Append. L. S. 511 ff.

13) Brightman S. LXXVIII.

es als wesentliche Differenz der syrischen und alexandrinischen LL., dafs in jener die Intercession nach der Epiklese des heiligen Geistes, d. h. nach der Konsekration, in dieser aber in der Mitte der Präfation steht. In der dritten (persischen) Gruppe steht die Intercession in der Mitte der Konsekration vor der Epiklese.

4. Der **byzantinische** Ritus. Der orthodoxe byzantinische Ritus, der alle die übrigen verdrängte, hängt im wesentlichsten mit der ersten Gruppe zusammen. Zuerst ist zu nennen die griechische L. des Basilius. Aus dieser entsprang die L. des Chrysostomus.[14])

Auch ist hier die sogenannte L. von St. Peter zu nennen, die eine Kompilation des byzantinischen und römischen Ritus ist, indem der römische Kanon in griechischer Übersetzung eingefügt ist. Möglicherweise ist diese L. nur ein litterarischer Versuch, doch wahrscheinlich ist sie in den griechischen Gemeinden Italiens in Gebrauch gewesen. Die armenische L. ist ebenfalls eine Abzweigung der L. des Basilius.[15])

Ein Lehrbuch kann nicht alle Liturgieen einer genauen Einzeluntersuchung und gegenseitigen Vergleichung unterwerfen. Uns interessiert hier nur die geschichtliche Entwickelung. Wir werden demnach im folgenden hauptsächlich nur die L. des Clemens mit ihren Quellen und die LL. des Basilius und des Chrysostomus genauer ins Auge fassen.

§ 30. Die Gottesdienstordnungen der apostolischen Konstitutionen und ihre Grundschriften

Buch II und Buch VIII (klementinische Liturgie).

Drey, Neue Unters. über die Konstit. und Kan. der App. Tüb. 1832. — Krabbe, Über den Ursprung und den Inhalt der A. K. des Clemens Romanus. 1829. — Bickell, Gesch. des Kirchenrechts. I, S. 843. — Probst, Die Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. 1870. — Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. 1873. — Brückner in ThStKr. 1883, S. 1 ff. — Kleinert ebenda S. 33 ff. — A. Harnack, Die Lehre der 12 App. nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. 1884. — H. Achelis, Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechts. TU. VI, 4. — Funk, Die A. K. 1891. — Brightman S. XVII sqq. — Die beste Ausgabe von Lagarde 1872. — Der Text der sechs ersten Bücher (die erweiterte Didaskalia) bei Bunsen, Anal. Ante-Nic. II, S. 45 sqq., der Text der ursprüngl. Didaskalia ebenda S. 225 sqq. — Die Gottesdienstordnungen des II. und VIII. Buchs abgedr. bei Hering S. 29 ff. 42 ff., Hammond S. 3 ff., 23 f., Brightman S. 3 ff.

1. Von hervorragender Bedeutung, die aber noch lange nicht

[14]) Vgl. über diese Liturgieen in den folgenden §§.

[15]) Brightman S. 412 ff.

in allen Punkten klargestellt ist, sind die sogenannten apostolischen Konstitutionen (Const. ap.). Sie sind unter dem Namen des Clemens Romanus ausgegangen, sind aber in der gegenwärtigen Gestalt frühestens Mitte des 4. Jahrh. (A. Harnack), spätestens Anfang des 5. Jahrh. (Funk) verfaſst. Sowohl Buch II wie Buch VIII enthalten ausführliche Gottesdienstordnungen, die sich gegenseitig ergänzen. Die apostolischen Konstitutionen sind kein originales Werk. Deutlich lassen sich drei Teile unterscheiden: BB. I—VI (die sogenannte „Didaskalia, d. i. die katholische Lehre der 12 Apostel und heiligen Schüler unseres Erlösers"), B. VII (hauptsächlich Überarbeitung der Didache) und B. VIII. Über letzteres Buch, dem wichtigsten für die Liturgik, ist bis jetzt am wenigsten Klarheit und Einstimmigkeit erlangt, doch hat gerade das letzte Jahrzehnt manche wichtige Aufklärung gebracht.

Nach H. Achelis ist die Grundlage des für uns in Frage kommenden Teils des VIII. Buches die sogenannte ägyptische KO., die wiederum eine Überarbeitung der sogenannten Canones des Hippolytus ist. Dagegen hat Funk mit Entschiedenheit die umgekehrte Reihenfolge in der gegenseitigen Abhängigkeit (Const. apost. VIII, Ägypt. KO., Can. Hippol.) vertreten. F.s Ansicht hat viele Angriffe erfahren. Die Achelissche Reihenfolge vertreten auch A. Harnack (Geschichte der altchristl. Litteratur I, S. 277), Drews (ZPrTh. XX, S. 23 f.), Sohm (Kirchenrecht I, S. XX), Duchesne (Bulletin critique, Febr. 1891, S. 41—6), Brightman (S. XXII). Doch bestreiten die drei letzteren die Verfasserschaft des Hippolytus für die nach ihm genannten Canones, wenn auch Brightman (S. XXIII) und Duchesne ihre Entstehung auf Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. nach Rom, Sohm nach Ägypten verlegt (vgl. ThQuartSchr. 1892, S. 396 ff., 1893, S. 105 ff. 594 ff., ZKG. XV [1895], S. 1 ff.).

2. Die nach A. Harnack eher der 1. als der 2. Hälfte des 3. Jahrh. angehörige Grundschrift der Didaskalia hat eine ausgeführte Gottesdienstordnung nicht. Sie beschreibt nur den gottesdienstlichen Raum und die Verteilung der verschiedenen Klassen der Gemeindeglieder innerhalb desselben. Die Männer sitzen vorn, dahinter die Frauen, die Jünglinge sitzen oder, wenn kein Platz ist, stehen besonders, ebenso die Jungfrauen. Die Kinder sitzen bei ihren Eltern. Ebenso haben die Witwen und die *πρεσβύτιδες* besondere Plätze. Der Diakon hat auf Ordnung zu sehen, auch darüber zu wachen, daſs niemand plaudert, lacht oder schläft. Er hat vor allem auch den Armen Sitzplätze zu verschaffen. Es wird der Vorleser (*ὁ ἀναγινώσκων*) genannt, auch die Predigt des Bischofs und die dargebrachten Gaben der Gemeinde (*αἱ προσφοραὶ τῆς εὐχαριστίας*), über die ein Diakon die Aufsicht zu führen hat.

3. Die Canones Hippolyti, die Grundschrift von Const. ap. VIII, sind in der allein vorliegenden Gestalt eine vielfach in Unordnung auf uns gekommene arabische Übersetzung bezw. Bearbeitung des Originals, das H. Achelis in lateinischer Übersetzung nach der ägypt. KO. und Const. ap. VIII in ursprünglicher Ordnung wiederherzustellen gesucht hat. Wir sind vorläufig an diesen Text gewiesen.

In dieser Schrift finden wir eine dreifache Art von Gottesdiensten:

1. Tägliche Gebetsgottesdienste mit Psalmengesang, Schriftlesung und Gebeten.

2. Den Abendmahlsgottesdienst (Schriftlesung, Gebet, Oblation, Präfation mit Weihegebet, Austeilung des Sakraments, Darbringung von Naturalien für die Armen mit darüber gesprochenem Dankgebet).

3. Die Agapen und zwar eine dreifache Art: a) die Sonntagsagape, die nach Sonnenuntergang bei angezündeten Lampen gefeiert wurde, wobei der Bischof präsidierte. b) Die Gedächtnismahle für die Gestorbenen am Jahrestage ihres Todes. Beim Eingang dieser Agapen wurde panis ἐξορκισμοῦ gereicht, d. i. vom Priester geweihtes Brot, das die Abendmahlselemente bei der Agape ersetzte.[1]) c) Die Witwenmahle, die vor Sonnenuntergang beendet sein mufsten.[2])

4. Die sogenannte ägyptische KO. ist eine Erweiterung der Canones Hippolyti und bietet dieselbe Art der Gottesdienste wie diese. Nur bezeugt sie ausdrücklich das Vorhandensein der Predigt in den Gottesdiensten und giebt ausführliche formulierte Gebete für die Abendmahlsgottesdienste. Bei den Agapen werden die für die Totenfeier gehaltenen nicht erwähnt. Dort wird der panis

[1]) Unter diesem panis exorcismi ist nicht, wie Achelis a. a. O. S. 200 meint, die Eucharistie selbst verstanden. Es ist wohl nur ein Überbleibsel der Hostie, die früher bei dem mit der Agape verbundenen Abendmahl gereicht wurde. Das genannte Brot durften auch die Laien austeilen, wenn kein Priester da war. Auch wurde es den Katechumenen zum Zeichen ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde gereicht. Über panis exorcismi siehe Drews, Zur Geschichte der Eulogieen in der alten Kirche, ZPrTh. XX, S. 24. Vgl. auch Clemens Hom. XIV, 1, wo das Brechen des Brotes mit Danksagung ebenso erwähnt wird, doch unter Hinzukommen des Salzes bei der Nieſsung, weshalb dort die tägliche Abendmahlzeit als „Genufs des Salzes“ bezeichnet ist (hom. IV, 6, VI, 26, XI, 34, XV, 14, H. Achelis S. 203).

[2]) Über die Agapen vgl. H. Achelis S. 105—111. 198 f.

exorcismi εἰλογία genannt, d. h. Brot, das beim Anfang der Agape einer der Kleriker durch Gebet geweiht hat, das aber (anders als in Can. Hipp.) kein Laie austeilen darf.[3])

Die beiden oben genannten Gottesdienstordnungen, Const. ap. II, c. 57 und VIII, c. 5—15, denen die vorher genannten Schriften (und wohl noch andere bisher unbekannte) zu Grunde liegen, sind in der vorliegenden Form wohl von einem Redaktor gestaltet worden, der wahrscheinlich mit dem Redaktor der ignatianischen Briefe nach der sogenannten längeren Rezension identisch ist (s. Usher, Polyc. et Ignat. ep. 1644, p. LXIII squ. Lagarde, Rel. jur. eccl. ant. graec. p. VII. A. Harnack, Die Lehre der 12 App. S. 241 ff. Funk, Die apostol. Konst. S. 316 ff. Brightman S. XXVII). Die beiden Gottesdienstordnungen der Const. ap. ergänzen sich gegenseitig, indem die des 2. Buchs den öffentlichen Wortgottesdienst, die des 8. Buchs die Abendmahlsfeier ausführlicher behandelt.

5. Im folgenden ist die Gottesdienstordnung der sogenannten klementinischen Liturgie, Const. ap. lib. VIII, c. 5—15, dargelegt. In den Anmerkungen werden die Canones Hippolyti (Can. Hipp.), die ägpytische KO. (Äg.) als Grundlagen der erstgenannten KO. und die im 2. Buch der Const. ap. enthaltene KO., sowie die Liturgie des Cyrill von Jerusalem und einige andere morgenländische Liturgieen als Parallele angeführt werden.

a) Kap. 5: Der Gottesdienst schliefst sich an die vorausgehende Bischofsweihe an (wie Can. Hipp. und Äg.) und beginnt mit einer vierfachen Vorlesung.

In Const. ap. II (Hering S. 49 $_{9}$ ff.) sind diese vier Lektionen, die von erhöhter Stelle aus geschehen, noch näher bezeichnet: a) Stücke aus den historischen (einzeln genannten) Büchern des A.T. b) Stücke aus Hiob, den salomonischen Schriften und den 12 Propheten. Zwischen je zwei Lesungen werden alttestamentliche Psalmen hypophonisch gesungen. Das Singen der Psalmen wird zwar nicht erwähnt, doch wird Kap. 27 der ψάλτης genannt) c) Vorlesung aus der Ap.-G. und den Episteln des Paulus. d) Vorlesung aus den vier Evangelien. Die drei ersten Lesungen vollzieht der Lektor (ὁ ἀναγνώστης), das Evangelium liest der Diakon oder der Presbyter, wobei alle (nur der Bischof wird nicht erwähnt) sich von den Sitzen erheben. — In Can. Hipp. werden zum Beginn des Gottesdienstes die Lektionen so lange vollzogen, bis die Gemeinde vollzählig versammelt ist („donec totus populus congregetur"), vgl. Justin: „μέχρις ἐγχωρεῖ" s. o. S. 253 Anm. 9). — In der Lit. Jac. und Lit. Marc. folgen die Lektionen (Apostolos und Evangelium) erst nach vorausgehenden Gebeten. Dem Apostolos geht das Prokeimenon (ein anti-

[3]) S. H. Achelis a. a. O. S. 105 ff. und besonders die in der vorigen Anmerkung genannte treffliche Abhandlung von Drews. Diese Eulogieen, die an die Stelle des Abendmahls in der Agape treten, finden sich auch in der fränkischen Kirche, wie vor allem Gregor von Tours bezeugt. S. den Nachweis bei Drews S. 25 ff.

phonischer Gesang) voraus. Zwischen den beiden Lektionen steht die Beräucherung des Altars mit entsprechendem Gebet, in der Lit. Jac. auch ein Fürbittengebet (Brightman S. 34—38. 115—119). Diese Bereicherungen sind jedenfalls spätere Zusätze.

b) Es folgt die Predigt (*λόγος παρακλήσεως* oder *τῆς διδασκαλίας λόγος*) von seiten des (neugeweihten) Bischofs. Eingeleitet wird dieselbe durch den Gruſs 2. Kor. 13, 13, der aber durch die Worte *καὶ πατρός* nach *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* erweitert ist. Der Gruſs kommt hier zum erstenmale in den Liturgieen vor. Die Gemeinde antwortet mit den Worten: „Und mit deinem Geiste".

In Const. ap. II werden mehrere ermahnende Ansprachen von einigen Presbytern und zuletzt von dem Bischof gehalten. — Die Peregr. Silviae (ed. Gamurrini S. 81) bezeugt für Jerusalem, daſs erst die Presbyter, „quanti volunt", zuletzt der Bischof predigen. — Can. Hipp. erwähnt keine Predigt. H. Achelis (S. 196) glaubt aber eine Andeutung zu finden, daſs eine solche öfters gehalten worden sei. — Äg. erwähnt ausdrücklich, daſs der Presbyter nach vollzähliger Versammlung der Gemeinde dieselbe belehren soll. — In Lit. Jac. und Lit. Marc. fehlt die Predigt. — Der apostolische Gruſs in ähnlicher Erweiterung findet sich auch Lit. Jac. (Brightman S. 49), aber vor der Präfation.

c) Entlassung der nichtchristlichen Zuhörer durch den Diakonus („*μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων*").

d) Kap. 6—9: Eine vierfache Reihe von Gebets- und Segensakten für die Katechumenen, die Energumenen, die Photizomenen (d. h. die während der letzten Wochen vor Ostern unmittelbar zu der Taufe Vorzubereitenden, welche besondere Fürbitte übrigens in der altchristlichen Litteratur nur hier vorkommt) und die Pönitenten. Der Diakon fordert jedesmal zum Gebet für die betreffende Klasse auf, nennt in langer Reihenfolge das für die betreffenden zu erbittende, während die Gemeinde und besonders auch die Kinder dazwischen den Ruf „*κύριε ἐλέησον*" fürbittend erschallen lassen. Darauf schlieſst der Bischof jedesmal mit einem Segensgebet am Altar, während diejenigen, für die gebetet ist, die Häupter neigen zum Zeichen innerer Beugung. Nach dem Segensgebet des Bischofs, das mit einer Doxologie schlieſst, wird die betreffende Klasse, für die gebetet ist, entlassen. Die Gebete richten sich allein an Gott den Vater.

Const. ap. II erwähnen kurz nur die Entlassung der Katechumenen und Pönitenten. — Can. Hipp. und Äg. erwähnen von Entlassungen nichts, da der ganze Gottesdienst als Abendmahlsgottesdienst, der sich an die Bischofsweihe anschlieſst, geschildert wird. — Lit. Jac. und Lit. Marc. haben die Entlassung der Katechumenen ohne Entlassungsgebet erst nach dem Fürbittengebet (e) (Brightman S. 41. 119).

e) Darauf spricht der Diakonus: „Keiner von denen, welche nicht können (welchen es nicht erlaubt ist) entferne sich.[4]) Soviel wir Gläubige hier sind, lafst uns die Kniee beugen. Lafst uns zu Gott beten durch seinen Christus, lafst uns einmütig Gott durch seinen Christus anrufen."

Kap. 10: Es folgt ein Fürbittengebet, wobei der Diakon der Reihe nach angiebt (*δεηθῶμεν*), für wen oder wofür die Fürbitte erfolgen soll (Prosphonese). Es soll gebetet werden (wobei auch der Inhalt der Fürbitte meist näher bezeichnet wird): „für den Frieden, den Wohlstand der Welt und der heiligen Kirchen; die heilige katholische und apostolische Kirche; die eigene Sondergemeinde (*παροικία*); den Episkopat; die Presbyter; den Diakonat; die Lektoren, Kantoren, Jungfrauen, Witwen und Waisen; die Ehen; die Beschnittenen (*εὐνοῦχοι*); die Enthaltsamen (*οἱ ἐν ἐγκρατείᾳ καὶ εὐλαβείᾳ*); die die Oblationen Darbringenden; die Neugetauften; die Kranken; die Reisenden zu Wasser und Lande; die in Bergwerken, Exil und Gefangenschaft Befindlichen; die in harter Sklavenschaft Lebenden; die Feinde; die Verfolger; die in der Irre Gehenden; die Unmündigen; gegenseitig für einander; für jede christliche Seele. (NB. Eine Fürbitte für den Kaiser und die weltliche Obrigkeit findet sich in dem Gebet nicht.)

Kap. 11: Der Bischof fafst hierauf diese angekündigten Fürbitten in ein direktes Schlufsgebet zusammen.

Const. ap. II erwähnen nur, dafs ein Gebet gehalten wird, bei dem alle sich von den Sitzen erheben und das Angesicht gegen Osten als den Sitz des Paradieses (S. 88) wenden. — Can. Hipp. erwähnen nach den Vorlesungen ein Gebet, das H. Achelis für die Exhomologese (oben S. 247) hält, das aber wohl diesem Fürbittengebet entspricht.

f) Nach der Aufforderung des Diakonus: „Lasset uns aufmerken (*προσχῶμεν*)", und dem Gruſs: „*ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν*" folgt die Aufforderung zum Friedenskufs (*φίλημα ἅγιον*). Es folgen Anweisungen zur Aufsicht der Gemeinde durch den Diakonus. Die Priester waschen sich die Hände.

---

[4]) „*μήτις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω*". Da *προέρχεσθαι* in demselben Kapitel bei der Entlassung der drei ersten Klassen „fortgehen" heifst, kann es hier nicht anders übersetzt werden. Das *μὴ δυνάμενοι* bezieht sich auf die Christen, die zum Verbleiben beim Gottesdienst verpflichtet sind (vgl. Bunsen, Hippolyt. und seine Zeit II, S. 69). So auch Brückner S. 14. Drey S. 107. Andere (Bunsen) lesen *προσελθέτω*, was aber in keiner Handschrift sich findet. Dann würde sich das Wort noch auf die (vorher aber doch schon entlassenen) Kreise beziehen, denen nicht gestattet ist, zur Abendmahlsfeier hinzuzutreten.

Über den Kufs bei Justin s. S. 254 Anm. 14. Der Kufs findet sich auch bei Cyrill und Const. ap. II, nur dafs er in letzterer Schrift ausdrücklich dem Ruf des Diakonus (g) nachfolgt. — In Can. Hipp. wird der Kufs nur bei der Ordination des Bischofs erwähnt (Kap. III, § 19, S. 48). — Cyrill hat auch das symbolische Händewaschen. — In Lit. Jac. und Lit. Marc. steht an dieser Stelle auch das Bekenntnis des Glaubens (eine spätere Einfügung), in ersterer vor, in letzterer nach dem Kufs (Brightman S. 42. 124).

g) Kap. 12: Hierauf beginnt die Feier der Eucharistie. Der Diakonus ruft: „Keiner der Katechumenen, keiner der Hörer, keiner der Ungläubigen, keiner der Andersgläubigen (sei gegenwärtig). Die ihr das erste Gebet gebetet habt, tretet herzu.[5]) Die Kinder nehmt zu euch, ihr Mütter; keiner sei wieder den andern; keiner sei in Heuchelei. Aufgerichtet zum Herrn, lafst uns mit Furcht und Zittern stehen, um darzubringen" (*προσφέρειν*).

In Const. ap. II ruft der dem Bischof assistierende Diakonus „*μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει*", worauf erst der Friedenskufs folgt, und zwar unter Wahrung der sittlichen Zucht nur der Männer unter einander, desgleichen auch der Frauen.

h) Die Oblationen werden von den Diakonen auf den Altar gebracht, während die Subdiakonen mit Wedeln die Insekten abwehren.

Vgl. Const. ap. II. Auch Can. Hipp. und Äg. (H. Achelis S. 48) erwähnen die Oblationen.

i) Der Bischof, der inzwischen ein glänzendes (weifses) Gewand angezogen hat, tritt an den Altar, während rechts und links von ihm der übrige Klerus steht, und hebt an: „Die Gnade des allmächtigen Gottes und die Liebe unseres Herrn Jesu Christi (man beachte die Abweichung von 2. Kor. 13, 13 und von der Form des Grufses vor der Predigt [b]) und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen." Antwort der gesamten Gemeinde: „und mit deinem Geiste". Bischof: „*ἄνω τὸν νοῦν*". Gem.: „*ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον*". Bischof: „*εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ*". Gem.: „*ἄξιον καὶ δίκαιον*".

---

[5]) „*οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε*". Augusti (8, S. 111) und Brückner (S. 15) übersetzen das *προέλθ.* mit: „Entfernet euch", wie *προελθεῖν* zweifellos vorher dreimal gebraucht ist (s. vor. Anm.). Dann würde das vorausgehende Fürbittengebet noch vor diesen jetzt zu Entlassenden gebetet worden sein. Aber dieselben sind doch schon vorher entlassen. (S. jedoch Lit. Jac. und Marc. unter d.) Böhmer (Christl. kirchl. Altertumswissenschaft 2, S. 371), auch Kleinert (S. 37) übersetzen wie oben im Text, so dafs es sich nur auf die Gläubigen bezieht. Dann wird aber mit Daniel (4, S. 60), weil vorher *προελθεῖν* in anderem Sinne steht, zu lesen sein *προσέλθετε*, was sich auch in einer Handschrift (Vat. 2) findet.

Siehe auch Cyprian (S. 259). — Can. Hipp. und Äg. S. 50 f., auch Cyr.: Der Bischof und die Presbyter legen die Hände auf die Oblationen und ersterer spricht: „ὁ κύριος μετὰ πάντων (ὑμῶν)“. Gem.: „καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου“. Bisch.: „ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας“ (Cyr.: ἄνω τὰς καρδίας). Die folgenden Glieder sind gleichlautend wie oben. Die späteren Liturgieen haben stets τὰς καρδίας (z. B. Lit. Marc.). Die Lit. Jac. hat τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας (Brightman S. 50).

k) Es folgt das lange Weihegebet. Es beginnt mit den Worten: „ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον πρὸ πάντων ἀνυμνεῖν σε τὸν ὄντως ὄντα θεὸν“. Das Gebet selbst gliedert sich in verschiedene Abschnitte: a) ein Lobgebet zu Gott, das mit dem Preise Gottes nach seinem überweltlichen Wesen, seinem Wirken als Schöpfer und Erhalter beginnt, des Verhältnisses Christi des neugebornen Sohnes und des λόγος zu Gott und zur Weltschöpfung gedenkt und sodann eine ausführliche Schilderung der Schöpfung, vor allem der des Menschen, ferner der Würde des Menschen, des Sündenfalles, der Geschichte Israels von Abraham an bis Josua in ihren einzelnen Stadien in Gebetsform als Anamnese giebt, und endlich in eine Doxologie übergeht, die in den vom Volk angestimmten cherubinischen Lobgesang des dreimal Heilig (Jes. 6, 3) überleitet. b) Es reiht sich ein zweites Lobgebet des Bischofs an, welches die Thaten der Erlösung preist, indem das Wunderbare durch paradoxe Gegensätze hervorgehoben und das Leben Christi von der Menschwerdung bis zur Erhöhung vergegenwärtigt wird, worauf c) das Gebet in folgender Weise zur Anamnese der Einsetzungsworte des Abendmahls überleitet: „Eingedenk also dessen, was er für uns erduldet hat, danken wir dir, allmächtiger Gott, nicht, wie sehr wir sollten, sondern wie viel wir es vermögen und befolgen seine Anordnung: denn in der Nacht, da er verraten ward etc.“ Hier folgt die Erzählung der Einsetzung des Abendmahls, mit einzelnen Ausschmückungen, die auch in die römische Messe (§ 41, XXIV) übergegangen sind: „er nahm das Brot mit seinen heiligen und unbefleckten Händen und aufblickend zu dir, seinem Gott und Vater, brach er es etc.“ d) Die Fortsetzung des Gebets besteht aus drei Gliedern: α) die Anamnese (mit μεμνημένοι anhebend), die an das Leiden, Sterben, die Auferstehung und Wiederkunft Christi erinnernd, überleitet zur β) Anaphora (mit προσφέρομεν σοι beginnend), welche Brot und Kelch Gott darbringt, worauf γ) die Epiklese folgt: „Dafs du herabsenden mögest deinen heiligen Geist auf dieses Opfer (ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην), den Zeugen der Leiden des Herrn Jesu, damit er dieses Brot als den Leib deines Christus

und diesen Kelch als das Blut deines Christus erscheinen lasse (ὅπως ἀποφήνῃ), auf dafs die davon Geniefsenden befestigt werden in der Frömmigkeit, Vergebung der Sünden erlangen, und vom Teufel und seinem Truge errettet, mit dem heiligen Geist erfüllt, deines Christus würdig und des ewigen Lebens teilhaftig werden, indem du, allmächtiger Herrscher, mit ihnen versöhnt bist."

Das Weihegebet des Serapion von Thmuis (S. 251) bekundet sich als eine weit kürzere frühere Gestaltung mit eingefügtem Tersanktus. Die Darbringung von Brot und Wein ist im Gebet noch gesondert (wie in der Didache, s. S. 248), worauf es heifst: „ἐπιδημησάτω θεὲ τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιος σου λόγος (!) ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας." — Can. Hipp. haben nach der Präfation nur: „postea autem dicat orationem et perficiat missam". Ob dies Gebet wie bei Justin (S. 254) frei gehalten wird (H. Achelis S. 188) oder fixiert ist, ist nicht zu entscheiden. — Äg. giebt den Wortlaut eines kurzen Dankgebets an Gott für die Sendung Christi als des Erlösers, wobei durch die Erinnerung an den Ausgang vom Vater, an die Weltschöpfung durch das Wort, die jungfräuliche Geburt, sein Leben, Leiden und Sterben und die Überwindung des Scheol übergeleitet wird zu dem in das Gebet eingegliederten Bericht über die Einsetzung des Abendmahls. Darnach fährt der Beter fort: „Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung bringen wir dir dar dieses Brot und diesen Kelch, indem wir dir danken, dafs du uns würdig gemacht hast, vor dir als Priester zu dienen. Und inständig bitten wir dich, dafs du sendest deinen heiligen Geist auf die Opfer dieser christlichen Gemeinde. Zugleich gieb allen, die (davon) nehmen, dafs (es ihnen gereicht) zur Heiligkeit und zur Erfüllung mit dem heiligen Geiste und zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit, dafs sie dich loben und preisen in deinem Sohne Jesus Christus, in dem dir (sei) Lob und Macht in der heiligen christlichen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

Bei der etwaigen Darbringung des Öls (s. Can. Hipp.) soll es ebenso zu halten sein wie beim Brot und Wein. Doch darf der Bischof hier auch in freier Weise danksagen. Die Gemeinde schliefst mit der Doxologie: „Wie es war und ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

Cyrill bringt kurz eine Übersicht über das Weihegebet, das ebenfalls zuerst die Schöpfung umfafst und das ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ in sich schliefst. Die Einsetzungsworte werden hierbei nicht erwähnt. Sie gehörten nicht zu der eigentlichen Konsekration. Doch führt sie Cyrill, Katech. XXII, 1 an, und man darf annehmen, dafs sie auch in das Weihegebet eingefügt waren (Brightman S. 465. 469, Anm. 11). Dagegen ist die darauf folgende Epiklese des heiligen Geistes mit den Worten bezeichnet: „Darauf rufen wir den liebreichen Gott an, den heiligen Geist auf das Vorliegende herabzusenden, damit er mache (ἵνα ποιήσῃ)[6] Brot zum Leibe

[6] Über die Epiklese, sowie den Unterschied von ἀποφαίνειν und ποιεῖν s. S. 264 f.

Christi, den Wein zum Blute Christi. Denn was überhaupt der heilige Geist anrührt, das ist durchaus geheiligt und gewandelt (μεταβέβληται, Hering S. 27 3 ff.). — Das Weihegebet der Lit. Jac. (Brightman S. 50 f.) hat an das Tersanktus auch das Hosanna und Benediktus angeschlossen.

l) Das Weihegebet geht über in ein Fürbittengebet als Intercession für Lebende und Gestorbene, vom Bischof in direkter Gebetsform gebetet, in dem fast alle die im vorausgehenden Gebet (e) genannten Kategorieen wiederkehren und der König, die hohen Beamten, das Kriegsheer, sowie die Patriarchen, Propheten, Gerechte, Märtyrer, Bekenner hinzugefügt und vor die Bischöfe eingereiht werden. Das Volk schliefst mit Amen, worauf der Friedensgrufs mit Responsorium folgt.

m) Kap. 13: Ein Gebet des Diakonus, „dafs der gute Gott diese vorliegende Gabe durch die Mittlerschaft seines Christus auf seinem himmlischen Altar zu einem angenehmen Geruch annehme.“ Dann kommen wieder im wesentlichen die Fürbitten, die von dem Diakonus der Gemeinde prosphonetisch angekündigt werden. Sie endigen mit einem direkten (epikletischen) Gebet des Bischofs, welches in die Bitte um gesegneten Genufs ausgeht.

Äg. bringt an dieser Stelle ein dreifaches, trefflich formuliertes Gebet des Bischofs um gesegneten Genufs, in dem jedes Glied mit einer Doxologie schliefst. Vor dem zweiten Gebet fordert der Diakon auf: „Betet!“ vor dem dritten ruft er: „Ihr, die ihr stehet, neiget eure Häupter.“ — Cyrill berichtet den Inhalt des Intercessionsgebets für Lebende und Gestorbene und nennt das darauf folgende Vaterunser ohne Doxologie (Hering S. 27 16 ff.). Über die verschiedene Stellung der Intercession in den verschiedenen Liturgieen s. oben S. 277. Das Vaterunser findet sich auch in der Lit. Jac. und Marc. (Brightman S. 58. 135). — Const. ap. II behandeln die gesamten Abschnitte (e—m) ganz summarisch. Es wird nur erwähnt das Fürbittengebet des Diakonus für die Kirche und die ganze Welt, für die Priester, den Bischof, den König und den allgemeinen Frieden. Dann wird von der Segnung des Volkes durch den Bischof berichtet mit den Worten Ps. 28, 9, welches Wort durch Anklänge an Ap.-G. 20, 28, 1. Petr. 1, 19. 2, 9 erweitert wird.[7])

n) Der Kommunionsakt. Diak.: „Lasset uns aufmerken“. Bischof: „Das Heilige den Heiligen“ (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, nach Levit. 24, 9, LXX, vgl. Matth. 7, 6). Gem.: „Einer [ist] heilig, einer der Herr, einer Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters

[7]) Gewöhnlich wird angenommen, dafs der Bischof hier auch den aaronitischen Segen anwende. Zweifellos wird aber an der betreffenden Stelle (Hering S. 31 7 ff.) der aaronitische Segen nur als Parallele aus dem A.T. angeführt (ὡς καὶ) und diesem (οὖν S. 31 12) das Segenswort des neutestamentlichen Priesters gegenübergestellt.

hochgelobet in Ewigkeit. Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen des Wohlgefallens. Hosanna dem Sohne Davids. Gelobet sei der da kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe." Es kommunizieren hierauf nach einander der Bischof, die Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Lektoren, Kantoren, Mönche, die Diakonissen, Jungfrauen, Witwen, Kinder und das übrige Volk. Die Spendeformel lautet: „*Σῶμα Χριστοῦ*", „*αἷμα Χριστοῦ ποτήριον ζωῆς*", worauf jedesmal der Empfänger Amen spricht. Während der Ausspendung wird der 34. Psalm (wegen V. 9: „Schmecket und sehet etc.") gesungen. Die Diakonen tragen die übrig gebliebenen Elemente in die Sakristeien.

Das Hosanna (und Benediktus) ist im Unterschied von der Didache (S. 248 f.) und Const. ap. VII (S. 251) vor den Kommunionsakt gestellt, indem es seinen eschatologischen Charakter verloren hat und nunmehr auf das Kommen des Herrn im Sakrament bezogen wird.

Äg. hat folgende Ordnung. Diakon: „Lasset uns aufmerken". Bischof: „Das Heilige den Heiligen!" Gem.: „Ein heiliger Vater, ein heiliger Sohn, einzig ist der heilige Geist". Bischof: „Der Herr sei mit euch allen". Gem.: „Und mit deinem Geiste". Darauf wird ein Lobpsalm von der Gemeinde gesungen; die Gemeinde tritt an den Tisch und empfängt „das Heilmittel ihrer Seele, wodurch die Sünde vergeben wird."

Cyrill berichtet: „Das Heilige den Heiligen (heilig ist das Vorliegende, nachdem es die Erleuchtung [*ἐπιφοίτησιν*] des heiligen Geistes erhalten hat. Heilig seid auch ihr, die ihr des heiligen Geistes gewürdigt worden seid. Das Heilige gehört nur den Heiligen)". NB. Die eingeklammerten Worte sind wohl nicht liturgisches Formular, sondern nur erklärende Worte Cyrills. Darauf ruft die Gemeinde: „Einer [ist] heilig, einer der Herr, Jesus Christus". Der 34. Psalm wird angestimmt und es folgt die Aufforderung zum Zutritt an den Altar. Das Sakrament wird mit der rechten Hand ergriffen, während die linke Hand unter der rechten gleichsam den Thron für den zu empfangenden König bildet. Die mit dem Wein benetzten Lippen werden mit den Fingern berührt, die sodann wieder Stirn, Augen und die übrigen Sinneswerkzeuge berühren. Auch das Amen der Gemeinde wird erwähnt.

In Can. Hipp. geschieht die Austeilung des Sakraments „ad mensam corporis et sanguinis domini", d. h. die Gemeinde tritt an den Abendmahlstisch heran. Die Austeilung erfolgt mit den Worten: „Das ist der Leib Christi, das ist das Blut Christi." Beidemale antwortet der Empfänger mit Amen. Nach den Elementen empfangen die Kommunikanten noch Milch und Honig (XIX, 143—47, S. 100). Nach der Eucharistie erfolgt die Darbringung der Erstlinge (primitiae), d. h. Naturalien allerlei Art, die genannt werden, oder von Geld (XXXVI, 186. 187. 194, S. 112 f.). Über diese Gaben spricht der Bischof ein vorgeschriebenes Dankgebet. Über das dargebrachte Öl, das später für die Salbungen bei den Taufen angewendet wird, wird zuerst besonders gebetet. Die Gebete schliefsen: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in alle Ewigkeit. Amen". Die Austeilung der Gaben an die Armen mufs bis zum Abend desselben Tages erfolgen (XXXII, 160, S. 104).

Die Annahme von H. Achelis (S. 193), dafs die Abendmahlsfeiern an den Abenden abgehalten worden seien, weil die Gaben „ante occasum solis“ verteilt sein sollten, ist nicht aus diesen Worten zu begründen und in der damaligen Zeit, in der die vom Abendmahl getrennten Agapen am Abend gehalten wurden und die Feier des Abendmahls in den Morgenstunden ausdrücklich vielfach bezeugt ist (Justin, Tert. de cor. mil. c. 3), nicht anzunehmen. Die Vorschrift Kap. XXVIII, vor und bis zur Kommunion Nüchternheit zu beobachten, steht schon dieser Voraussetzung entgegen. Das ante occ. s. will nur besagen, dafs die Gaben an demselben Tag noch verteilt werden sollen (s. Funk a. a. O. S. 274 f.).

o) Kap. 14. 15: Das Danksagungsgebet, eingeleitet vom Diakon und gesprochen vom Bischof.

Äg. hat ein verwandtes Gebet des Bischofs allein mit anschliefsendem Gruſs des Presbyters: „Der Herr sei mit euch allen“.

p) Der Segen. Diak.: „Neiget eure Häupter und empfanget den Segen“, worauf der Bischof ein fürbittendes Segensgebet spricht. Hierauf entläfst der Diakon die Gemeinde mit den Worten: „Gehet in Frieden auseinander“.

Äg. Bischof: „Der Herr sei mit euch“. Gem.: „Und mit deinem Geiste“. Diakon: „Gehet hin in Frieden“.

6. Diese Gottesdienstordnung (wie überhaupt das ganze 8. Buch der Const. ap.) enthält noch in vieler Beziehung ungelöste Rätsel. Dafs dieselbe nicht, wie die katholische Theologie vielfach behauptet,[8]) die ursprüngliche Gottesdienstordnung der apostolischen Zeit ist, ist unzweifelhaft. Doch ist es die Frage, ob sie überhaupt den zur Zeit der Entstehung wirklich vollzogenen Gottesdienst in allen Teilen darstellt, oder ob der Redaktor die Ordnung aus verschiedenen Vorlagen zusammengearbeitet hat, so dafs das Ganze mehr eine litterarische Kompilation ist.[9])

Dafs die ägypt. KO. mannigfach darin sich wiederfindet, ist gewifs. Aber möglicherweise sind auch noch andere Teile zu erkennen. Schon Probst hat darauf aufmerksam gemacht. Insbesondere hat J. Brückner nachzuweisen gesucht, dafs Kap. 12 eine andere Vorlage hat als die übrigen Kapitel. Die bestimmenden Gründe hierfür sind: a) Die unverständliche Wiederholung der Aufforderung, dafs die zur ferneren Teilnahme Unberechtigten sich entfernen sollen (g, vgl. c), nachdem doch schon der für die Gläubigen allein bestimmte Gottesdienst mit d begonnen hat. Liest man προέλθετε, wie g: „entfernet euch“, so wird dies Moment noch verstärkt. b) Die auffällige drei-

8) Probst, Lit. der drei ersten christl. Jahrh. S. 251. Bickell, Messe und Pascha. S. 23. 57. Unter den Protestanten im wesentlichen auch Alt, Der kirchl. Gottesd. S. 184 ff.

9) Neale, history of the holy eastern church. I, S. 319. Kleinert a. a. O. S. 58, ähnlich Duchesne, orig. du culte chr. p. 63. Swete, church services etc. S. 87.

fache Wiederholung des Fürbittengebets Kap. 10. 12. 13 (e. l. m), wobei Kap. 11 und 12 betreffs der Objekte sehr übereinstimmen (Brückner S. 15), doch so, dafs König, Beamte und Kriegsheer nur Kap. 12 genannt werden. c) Die verschiedene Gestaltung des apostolischen Grufses (b. i). d) Die Thatsache, dafs Kap. 12 dieselbe Person ἀρχιερεύς genannt wird, die in allen übrigen Stücken stets ἐπίσκοπος heifst. Aus diesem Grunde rechnet Kleinert (S. 33 ff.), auch Kap. 11, in dem auch der ἀρχιερεύς vorkommt, zu Kap. 12 als anderer Vorlage hinzu. — Über das Verhältnis zu der ägypt. KO., sowie über die Frage, ob die Archiereusstücke älter (Kleinert) oder jünger sind, ob sie dem Occident (Kl.) oder dem Orient zugehören, s. Kleinert a. a. O. — Doch ist hier noch ein grofses Gebiet für die weitere Untersuchung.

7. In den Const. ap. VII, c. 47—49 sind uns auch drei Gebete überliefert, die in einigen Handschriften als Morgen-, Abend- und Tischgebet (προσευχὴ ἑωθινή, ἑσπερινὸς ὕμνος, εὐχὴ λεγομένη ἐπ' ἀρίστῳ) bezeichnet sind. Das Morgengebet ist der Engellobgesang (Luk. 2, 14) mit dem angefügten Hymnus „αἰνοῦμέν σε" (laudamus te), der sodann in die römische Messe (§ 41, VI) übergegangen ist. Das Abendgebet beginnt mit Ps. 113, 1 und setzt sich in einem fast gleichlautenden Hymnus, wie das Morgengebet, fort. Es schliefst mit dem Wort des Simeon (Luk. 2, 29—32), das auch in die Vespergottesdienste der römischen Kirche (auch der lutherischen Kirche) übergegangen ist. Das Tischgebet setzt sich aus Schriftworten (1. Mos. 48, 15, Ps. 136, 25, 2. Kor. 9, 8) zusammen und endet mit einer Doxologie.

§ 31. Die Entwickelung der morgenländischen Liturgie bis zur Liturgie der russisch-griechischen Kirche.

1. Nach der Tradition erfolgten Reformen der Liturgie durch Basilius d. Gr., und sodann durch Chrysostomus, die aus praktischen Gründen mit Rücksicht auf die Gemeinde geschahen, und nicht sowohl auf den Inhalt und die Gestaltung der einzelnen Stücke als vor allem auf die Kürzung des gesamten Gottesdienstes sich bezogen. Dafs eine Kürzung der liturgischen Gebete durch Chrysostomus erfolgt ist, ist entschieden anzunehmen. Dagegen sind die liturgischen Arbeiten des Basilius bis jetzt nicht näher zu bestimmen, liegen auch wohl nicht auf dem Gebiete der Verkürzungen.

Ausdrücklich schreibt Gregor von Nazianz, der Freund des Basilius, diesem eine Reform oder Ordnung der Gebete (εὐχῶν διατάξεις) zu (orat. 43 [al. 20], MSG. 36, S. 541). Gregor von Nyssa vergleicht seinen Bruder Basilius mit Samuel, „sofern beide die Gestalt der Hierurgie sorgfältig bearbeiteten und beide Gott feierliche Opfer darbrachten" (in laudem fratris

Basil., MSG. 46, S. 807). In einer dem Proklus, der von 434—447 Bischof von Konstantinopel war, zugeschriebenen Schrift de tradit. div. missae (MSG. 65, S. 850 f.) wird ausdrücklich bezeugt, dafs Basilius und Chrysostomus die Liturgie gekürzt hätten, „um den Überdrufs abzuschneiden, den die lange Zeitdauer sowohl den Mitbetenden wie den Zuhörern bereitete". Er nennt vor allem das lange Weihegebet, das die Einsetzungsworte in sich schlofs und die Epiklese enthielt. Diese Schrift ist höchst wahrscheinlich pseudonym und viel späteren Ursprungs, enthält aber eine richtige Tradition in Bezug auf Chrysostomus.

2. Die unter den Namen des Basilius und Chrysostomus auf uns gekommenen Liturgieen sind nicht die ursprünglichen. Dennoch sind wir imstande, wenigstens den Gang des Gottesdienstes des Chrysostomus genau zu rekonstruieren, und zwar aus den Predigten des Chr., die sehr viele Erinnerungen und Citate der einzelnen gottesdienstlichen Stücke enthalten, so dafs wir mit annähernder Sicherheit aus der späteren Überarbeitung die ursprüngliche Ordnung des Gottesdienstes herausschälen können.

Probst (a. a. O.) hat versucht, die kappadocische Gottesdienstordnung des 4. Jahrh. aus den Schriften des Basilius, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa zu rekonstruieren. Wenn auch wertvolle Beobachtungen von ihm dargeboten werden, wird das Resultat doch nur Stückwerk bleiben, da die Andeutungen, besonders infolge der Arkandisziplin, zu wenig ausreichen.

Aus des Chrysostomus Werken, besonders den Predigten, hat zuerst Bingham (V, S. 193 sqq.) die zahlreichen, die Liturgie betreffenden Stellen der Reihe nach excerpiert, ohne sie in ihrer liturgischen Ordnung zusammenzustellen. Im Jahre 1879 gab Hammond (The ancient lit. of Antioch. etc.) eine solche liturgische Ordnung der Fragmente, schied aber nicht die der antiochenischen und der byzantinischen Thätigkeit des Chrysostomus zugehörigen Schriften. Hierauf hat Probst den antiochenischen Gottesdienst allein aus den gleichen Fragmenten zusammengestellt (Die antioch. Messe nach den Schriften des heil. Chr., dargestellt in Zeitschr. für kath. Th. 7 [1883], S. 250 ff. und Lit. der 4 Jahrh. 1893, S. 156 ff.). Zuletzt hat Brightman (a. a. O. S. 470, App. C.) dieselbe Ordnung mit grofser Genauigkeit gegeben. Die in Frage kommenden Schriften des Chrysostomus stammen aus den Jahren 370—398.

3. Man findet deutlich die Ordnung der klementinischen Liturgie (Const. ap. VIII) wieder. Die Katechumenenmesse verläuft in gleicher Weise wie dort, doch sind nur drei Lektionen statt vier nachzuweisen: die prophetische, epistolische und evangelische. Zwischen der prophetischen und epistolischen Lesung werden Psalmen gesungen. Es folgt die Predigt und hierauf die Entlassung der Katechumenen, der Energumenen und Pönitenten (nicht die der Photizomenen, die ja nur vor der Taufzeit stattfinden kann,

und die der klementin. L. allein eigen ist, s. oben S. 281, d). Nach der Entlassung folgt ein (dem ob. S. 282, e entsprechendes) Gebet, das aber auch die Fürbitte für die Könige und Gewalthaber enthält. Es schliefsen sich an: der Friedensgrufs, der Friedenskufs (S. 282, f), die Präfation (S. 283, i), nur dafs der apostolische Grufs wie oben S. 281, b lautet, und dafs das erste Glied der Präfation lautet: *ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας* (wie in der Lit. Jac.); das Weihegebet (S. 284, k) mit gleicherweise eingefügtem dreimaligen *ἅγιος*, nur dafs das Gebet bedeutend kürzer ist. Die Einsetzungsworte sind ebenfalls eingefügt, und es folgt die Epiklese des heiligen Geistes mit dem über den Elementen vollzogenen Kreuzeszeichen. Sodann schliefst sich die Intercession für Lebende und Gestorbene (S. 286, l) an, der ebenfalls das S. 286, m erwähnte Gebet des Diakonus folgt. Zwischen beiden fügt sich aber das in den Const. ap. fehlende, bei Cyrill von Jerus. und in den anderen Liturgieen vorhandene Vaterunser ein. Wahrscheinlich reiht sich in das Intercessionsgebet auch ein Sündenbekenntnis (Exomologese) ein.[1]) Darauf folgt *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* und die Kommunion (S. 286, n). Wahrscheinlich geschah die Kommunion unter Psalmengesang (Ps. 145, besonders V. 15).[2]) Ps. 34, 9 (S. 287) wird von Chr. nicht erwähnt. Es folgt die Danksagung (S. 288, o) und die Entlassung durch den Diakon (S. 288, p).

4. Die beiden Liturgieen, welche unter dem Namen des Basilius und Chrysostomus auf uns gekommen sind, gehören wohl dem 7. und 8. Jahrh. an.[3]) Sie sind Erweiterungen der ursprünglichen Liturgieen dieser beiden Männer, im wesentlichen einander gleich, nur in der Gestalt der Gebete von einander abweichend.[4])

[1]) S. Probst, Lit. des 4. Jahrh. S. 194.

[2]) S. Brightman S. 475. 480, Anm. 32.

[3]) Obige Angaben würden eine wesentliche Anderung erfahren, wenn die in armenischer Sprache geschriebene Liturgie des Basilius, die in Catergian, Die Liturgieen bei den Armeniern, herausgegeb. von Dashian 1897, S. 120 ff., veröffentlicht und auch in griechischer Sprache übersetzt ist, die mir aber erst während des Druckes bekannt geworden ist, wirklich aus dem 5. Jahrh. stammt, vgl. ThLZ. 1897, S. 477. Sie stimmt fast ganz wörtlich (nur mit mehreren Zusätzen) mit der von Brightman S. 319 ff. aus der Barberinischen Handschrift (ca. 800) mitgeteilten byzantinischen Liturgie des 9. Jahrh. überein.

[4]) Die älteren Manuskripte derselben, aus denen Goar 8 Exemplare auswählt und darbietet, sind so von einander abweichend, dafs Goar selbst auf die Möglichkeit einer Vergleichung der Texte verzichtet, um der allzugrofsen Verwirrung aus dem Wege zu gehen (Euchologion 2. Aufl., S. 95).

5. Byzanz übte als der Mittelpunkt der Kunst und des Geschmacks einen maſsgebenden Einfluſs auf die Liturgie aus. Je mehr die übrigen Patriarchate durch den Muhamedanismus erschüttert wurden und dadurch ihre kirchliche Autorität verloren, um so mehr wurde der Einfluſs von Byzanz auch in den kirchlichen Ordnungen gehoben, so daſs seine Liturgie auch den Provinzialkirchen aufgenötigt wurde. Im 12. Jahrhundert schrieb Theodorus Balsamon: „Omnes ecclesiae sequi debent morem novae Romae et sacra celebrare juxta traditionem magnorum doctorum et luminarum pietatis, S. Chrysostomi et S. Basilii.“

Schon im 9. Jahrh. wurde diese Liturgie durch Methodius und Cyrillus in die slawische Sprache übersetzt. Die Bulgaren nahmen sie in dieser Gestalt an. Im Jahre 987 schickte der russische Groſsfürst Wladimir eine Gesandtschaft nach Byzanz, um die Liturgie der Hagia Sophia kennen zu lernen. Die bedeutsame Folge war, daſs diese Liturgie für das russische Reich der römischen Liturgie vorgezogen wurde.

Der Patriarch Nikon hat sodann im Jahre 1655 die Liturgie definitiv festgestellt.

In dieser allerdings sehr veränderten Gestalt hat die „Liturgie des Chrysostomus und Basilius“ noch thatsächliche Geltung.

§ 32. Der Verlauf des griechisch-katholischen (orthodoxen) Gottesdienstes.

Strahl, Gesch. der russischen Kirche. 1830. — (Murawieff), Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, übersetzt von Muralt. 1838. — Murawieff, Gesch. der russischen Kirche. Deutsch von König. 1857. — Rajewsky, Euchologion aus dem griech. Originaltexte der orthodox-katholischen Kirche. Wien 1865. — Philaret, Geschichte der Kirche Rufslands. 1872. 1, S. 371 ff. — Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übersetzt von Morosow. 1893. — Maltzew, Die Liturgieen der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes mit Berücksichtigung des bischöfl. Ritus. 1894. — Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. 1892. 1, S. 487 ff.

Der Gottesdienst der griechisch-katholischen (orthodoxen) Kirche ist zu einer dramatisch-symbolischen Darstellung der gesamten Heilsgeschichte, von der Weltschöpfung bis zur Himmelfahrt Christi, umgestaltet bezw. umgedeutet worden, so wenig die ursprüngliche Gestaltung des Gottesdienstes auch diese Deutung in Betracht gezogen hat. Der griechische Sonn- und Festtagsgottesdienst besteht aus: 1. der Vorfeier am Abend vorher,

welche die Zeit des alten Testaments von der Weltschöpfung bis zum Erscheinen des Herrn umfafst, 2. dem Frühgottesdienst und 3. dem Hauptgottesdienst am Vormittag („Liturgie"). Letzterer läfst deutlich die Gestaltung der Liturgie des Chrysostomus, aber symbolisch umgedeutet, erkennen, so dafs die missa catechumenorum das Lehramt Christi, die missa fidelium die Passion bis zur Himmelfahrt darstellt. Die Symbolik ist teilweise sinnig, meist aber spielend, ja ganz willkürlich. Wort und Sakrament sind durch die Fülle zerstreuender Symbole überdeckt und erdrückt. Ohne genaueste Kenntnisse der Deutungen ist der Gottesdienst unverständlich. Der wichtigste Teil des Gottesdienstes vollzieht sich, für die Gemeinde unsichtbar, in dem durch die Bilderwand abgeschlossenen Altarraum. Auch bei dem, was die Gemeinde sieht, ist dieselbe aktiv nicht beteiligt, aufser beim Empfang des Abendmahls. Die Stelle der Gemeinde vertritt der Chor, der eine besondere Bedeutung erlangt hat und zu grofser Vollkommenheit ausgebildet ist. Die Predigt fällt vollständig weg, weshalb die griechischen Kirchen keine Kanzeln haben. Der Gebetsdienst nimmt durch seine Häufung und Wiederholung den Charakter des Werkdienstes an. Das Stabile und Erstarrte der griechischen Kirche prägt sich auch im Gottesdienste aus.

Zum Verständnis des griechischen Gottesdienstes ist die Anordnung des kirchlichen Raumes in Betracht zu ziehen. In der griechischen Kirche ist der Hochaltar für die Gemeinde nicht sichtbar. Er steht hinter der sogenannten Bilderwand (εἰκονόστασις, abgebildet bei Sokolow S. 14), welche (ähnlich wie der Lettner, S. 93) das Heiligtum von dem Volke scheidet. In der Bilderwand befinden sich drei Thüren; die mittlere ist die heilige Thür oder Königsthür, hinter der noch ein Vorhang angebracht ist. Die nördliche Thür (links von der Königspforte) führt zum Rüsttisch, die südliche Thür oder Diakonthüre führt zur Sakristei (Diakonikon, Ankleideraum der Geistlichen). Auf dem Altar, der in der Mitte steht, liegt das Antimensium, d. h. ein seidenes Tuch, in dessen Ecken Reliquien eingenäht sind. Durch dasselbe wird der Tisch zum Altar (s. S. 140). Die gesamte Scheidewand ist mit Heiligenbildern geschmückt. Rechts und links von der Königspforte befinden sich die Bilder Christi und der Maria. Über dem Bilde Christi hängt das Kirchenbild, d. h. das Bild des Heiligen, dem die Kirche geweiht ist; aufserdem hängen gewöhnlich noch andere Bilder an der Wand.

1. Der Abendgottesdienst, welcher die Zeit von der Weltschöpfung bis zu der Zeit vor Christi Erscheinung umfafst, hat folgenden Verlauf:

Beim Klange der Glocken öffnen sich die heiligen Thüren in der Bilderwand. Aus dem Altarraum erklingt der Ruf des Priesters: „Ehre sei der heiligen, einwesentlichen, lebendig machenden, unteilbaren Dreieinigkeit allezeit jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit." Nach dreimaliger Aufforderung zur Anbetung tritt der Diakon mit einer Kerze in die Kirche

(„Es werde Licht“, 1. Mos. 1, 3) und der Presbyter erscheint, das Rauchfafs schwingend (Sinnbild des alles durchdringenden Geistes Gottes, der über den Wassern schwebt, zugleich aber auch Sinnbild der Empfindungen des erstgeschaffenen Menschen). Der Chor singt den Schöpfungspsalm 104. — Beide Priester gehen darauf in das Heiligtum zurück, worauf sich die Thüren schliefsen (Sinnbild des Schlusses des Paradieses durch den Sündenfall). Es folgt die „grofse Ektenie“, d. h. das Fürbittengebet, das in prosphonetischer Form vom Diakon gesprochen, mit der Bitte um Frieden beginnt (Const. ap. VIII, siehe oben S. 282) und durch die Rufe des Chors: „Kyrie eleison“ unterbrochen wird (die zugleich als Rufe der sündigen Menschen nach dem Sündenfall gedeutet werden). Darauf erschallt Chorgesang verschiedener Psalmenstellen (aus Ps. 1. 2. 3. 141. 142. 130), Kathisma genannt. Es sind Doppelchöre und Antiphonieen. (Die ersten Stellen sollen die Stimmungen der Patriarchenzeit abbilden, die folgenden, besonders Ps. 130, die Seelenstimmung der unter dem mosaischen Gesetz Seufzenden ausdrücken; anders Sokolow S. 40). Zwischen den Psalmenversen erklingt das Halleluja des Chors. Gott erhört das Gebet um Erlösung. Das Werkzeug und die Vermittlerin ist die Mutter Gottes, die den Erlöser gebar. Darum folgt nach den alttestamentlichen Gebetsstrophen ein Lobgesang auf die Mutter Gottes, der „Hymnus der Gottesgebärerin“ auch „Dogmatikos“ oder „Theotokion“ genannt. Während dieses Gesangs öffnet sich die königliche Thür zum Zeichen, dafs die Erlösung naht. Der Presbyter tritt aus der nördlichen Thür (Erscheinung Christi in Niedrigkeit), während der Diakon, das Rauchfafs schwingend, vorangeht (der Vorläufer Johannes der Täufer) und ruft: „Weisheit! Erhebet euch!“ Es folgt das uralte Abendlied: *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης* (Daniel, cod. hymnol. 3, S. 5) in Übersetzung. Es folgen nach dem sogenannten Prokeimenon (d. h. einem kurzen Vers, der die Bedeutung des Gottesdienstes aussprechen soll), aber nur an den Vorabenden der Feste, die Parömien (= *παροιμίαι*, Gleichnisse), d. h. alttestamentliche Abschnitte (2—15 an der Zahl) und sodann schliefst sich die sogenannte doppelte Ektenie, d. h. ein ausgedehntes Fürbittengebet in der bekannten prosphonetischen Form, an. Es folgen (wieder nur an den Vorabenden der Feste) die sogenannten Stichien, Lobgesänge zu Ehren der betreffenden Personen oder Begebenheiten des Festtags. Die Vesper endet sodann mit dem Lobgesang des Simeon (Luk. 2, 32), dem sich das sogenannte Trisagion (Heiliger Gott, heiliger starker Gott, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser), das Vaterunser und das Ave Maria anschliefsen. Mit dem letzteren wird auf die neutestamentliche Zeit hingedeutet, die im Morgengottesdienst des folgenden Sonn- oder Festtags dargestellt wird.

An wichtigeren Festtagen findet vor dem Schlufs der Vesper noch die sogenannte Litanei und die Weihe der Brote, des Weizens, Weines und Öles statt.

2. Der Morgengottesdienst führt der Gemeinde die neutestamentliche Zeit vor. Er beginnt bei schwach beleuchteter Kirche mit dem dreimal wiederholten Engellobgesang (Luk. 2, 14), wodurch die Geburt des Heilandes angezeigt wird, worauf die ersten sechs Psalmen (und zwar 1. 3. 5 als froher Zustand der Menschen des neuen Bundes, 2. 4. 6 als Erinnerung an den elenden Zustand der unerlösten Menschheit) verlesen werden. Es folgt

wiederum die grofse Ektenie, die schon im Abendgottesdienst verlesen war. Der Chor stimmt viermal an: „Gott der Herr ist uns erschienen, gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (als Erinnerung an das fast vierjährige Wirken des Herrn). Es reiht sich das sogenannte Troparion an, der Hymnus auf den Tagesheiligen, während dessen mehr Lichter angezündet werden. Dann folgen die sogenannten Kathismen, d. h. Psalmenlektionen, zu welchem Zweck der Psalter in 20 Teile geteilt ist. Der Name kommt daher, dafs die Gemeinde früher bei dieser Vorlesung sitzen durfte, während heute die Sitzplätze aus den griechischen Kirchen entfernt sind. Nunmehr tritt der Erlöser aus der Verborgenheit. Die königliche Thüre öffnet sich, und der Bischof, das Rauchfafs schwingend, mit der gesamten Geistlichkeit, oder in kleineren Parochieen der Priester mit dem Diakon, welcher Lichter trägt, macht einen Umgang durch die Kirche, schreitet auch durch den Vorhof, den früheren Aufenthaltsort der Büfser, damit das Licht Christi alle erleuchte. Während dessen werden Ps. 135 und 136 gesungen und die Lichter in der Kirche angezündet. Darauf folgt noch die Feier des Tagesheiligen, dessen Bild in der Kirche angebracht ist. An den gewöhnlichen Sonntagen folgen Gesänge zur Erinnerung an den Auferstandenen (Proben bei Philaret), denen sich die Vorlesung einer der evangelischen Abschnitte anreiht, welche die Thatsache der Auferstehung oder die Erscheinung des Auferstandenen enthalten. Weiter folgt das Lesen des Kanons, d. h. einer Reihe von 9 Gesängen zur Verherrlichung des Festtages oder des Heiligen (s. das nähere bei Sokolow und Murawieff). Der Morgengottesdienst schliefst mit dem Fürbittengebet (Ektenie).

3. Der Hauptgottesdienst, die eigentliche „Liturgie“, wird hierauf am Sonn- oder Festtag Vormittag 10 Uhr gefeiert. Er umfafst die ursprüngliche Sonntagsliturgie des Chrysostomus. An manchen Festtagen tritt dafür „die Liturgie des Basilius“ ein. Dieser Hauptgottesdienst scheidet sich in drei Teile:

a) Die sogenannte Proskomidie, d. h. der Zurüstungsakt. b) Die Katechumenenmesse, welche das Lehramt Christi umfafst. c) Die Messe der Gläubigen, die den Opferakt umfafst und die Passion darstellt.

a) Die Proskomidie bereitet die Abendmahlselemente für den späteren Gebrauch vor, und zwar auf dem Rüsttisch im Altarraum. Es werden fünf Weizenbrote (Prosphoren) auf den Rüsttisch gebracht (Erinnerung an die Speisung der 5000), deren jedes aus zwei runden auf einander liegenden Broten (Symbol der zwei Naturen Christi) besteht, in die ein Kreuz mit den darauf stehenden Buchstaben IHC XC NI KA (*Ἰησοῦς Χριστὸς νίκα*) eingeprägt ist (abgebildet bei Daniel 4, S. 386 und Sokolow). Der Priester wählt eins zum Abendmahlsbrot, nimmt es in die linke Hand und macht mit der heiligen Lanze (einem lanzenförmigen Messer) das Zeichen des Kreuzes darüber unter den Worten: „Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi“. Darauf sticht er mit der Lanze in die rechte Seite des Siegels mit den Worten: „Er wurde zur Schlachtbank geführet“, in die linke mit den Worten: „wie ein Lamm, das verstummt vor seinem Scherer und seinen Mund nicht aufthut“, in die obere Seite: „in seiner Erniedrigung ist sein Gericht erhaben“ und in die untere Seite: „wer wird seines Lebens Länge ausmessen“. Dann sticht er auf die Aufforderung des Diakons seitwärts in

das Brot und hebt es in die Höhe mit den Worten: „Sein Leben wurde von dieser Erde weggenommen“. Hierauf legt er das Brot mit dem Kreuzessiegel nach unten auf den Diskus (die Opferschüssel) und schneidet es kreuzweis bis zur Hälfte durch mit den Worten: „Das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, wird geopfert für das Leben und Heil der Welt“. Dann wendet er das Brot, und auf die Aufforderung des Diakons: „Stich, o Herr“, sticht er in die rechte Seite mit den Worten Joh. 19, 34. Bei den letzten Worten gießt er (roten) Wein und Wasser in den Kelch. Aus der zweiten Prosphore wird ein Teil zu Ehren der Mutter Gottes herausgeschnitten. Das gleiche geschieht an den übrigen Prosphoren. Die 9 ausgeschnittenen Stücke der dritten Prosphore gelten den verschiedenen Scharen der Gläubigen, die mit den 9 Engelchören zusammenleben; die Stücke der vierten Prosphore gelten den lebenden Gliedern der Kirche, die der fünften Prosphore der Ruhe der Gestorbenen. Die Teilchen werden in bestimmter Ordnung um das Abendmahlsbrot auf den Diskus gelegt (abgebildet Daniel 4, S. 389 f.). Über den Diskus wird der Asteriskus gestellt, ein gebogenes Kreuz mit einem Stern, das die Decke über dem Diskus trägt, damit dieselbe nicht die Brotteile in Unordnung bringt. Zugleich soll mit dem Stern der den Weisen im Morgenlande erschienene Stern abgebildet werden. Die Decke bedeutet die Schönheit Christi, der prächtig geschmückt ist, und der uns mit seiner Gnade bedeckt; zugleich aber ist sie auch Sinnbild der Windeln und des Grabtuchs Christi. Es folgen Gebete des Priesters unter Räucherung.

Dies alles geht gewöhnlich vor dem Hauptgottesdienst im Heiligtum vor sich.

b) Die Messe der Katechumenen bildet das Lehramt Christi ab. Der Vorhang vor der königlichen Thür wird zurückgezogen. Die Messe beginnt mit der großen Ektenie (Fürbittengebet), die mit dem kleinen Gloria schließt. Es folgen Antiphonieen aus den Psalmen 102 und 145, und ein Gesang wird angestimmt, der an die Taufe im Jordan erinnert. Darauf werden nach den Worten: „Herr gedenke unser, wenn du in deinem Reiche kommst“ (Luk. 23, 42) die Seligpreisungen (Matth. 5, 1—12) gelesen, als wesentlicher Inbegriff der Predigt Christi. — Es folgt die kleine Prozession (ἡ μικρὰ εἴσοδος), d. h. der Priester (bezw. der Bischof) schreitet mit dem Evangelienbuch, wobei ein Licht vorausgetragen wird, aus der nördlichen Thür und geht durch die königliche Thür zurück (der Gang Jesu von der Taufe zur Predigt des Evangeliums). An der königlichen Thür ruft der Bischof: „Gesegnet sei der Eingang deiner Heiligen allezeit, jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen“, und der Diakon ruft: „Weisheit! Erhebet euch!“ Das Evangelienbuch wird auf den Altar gelegt. Das Troparion des Tages (S. 295) wird gesungen, und der Chor schließt das Trihagion (S. 294) an. Der Lektor liest in der Mitte der Kirche nach dem Friedensgruß das sogenannte Prokeimenon (S. 280), einen aus den Psalmen entnommenen Vers, worauf die Verlesung der Epistel mit folgendem Halleluja und des Evangeliums erfolgt, welches letztere unter Räucherung mit dem Ruf: „Weisheit! Erhebet euch! Lasset uns hören das heilige Evangelium!“ und dem Friedensgruß eingeleitet und mit dem: „Ehre sei dir, o Herr“ beschlossen wird. Es folgen wieder Ektenieen (Fürbittengebete), sowie die Ektenie für die Katechumenen und die Entlassung derselben. Heute ist dies, da der

ganze Gottesdienst öffentlich ist und keine Katechumenen mehr vorhanden sind, eine übrig gebliebene bedeutungslose Form. Die Predigt, die früher zu des Chrysostomus Zeiten die gröfste Bedeutung hatte, fällt weg.

c) Die Messe der Gläubigen enthält vier Teile: *α*) die schliefsliche Vorbereitung der Gaben und der Gläubigen zur Darbringung des Opfers; *β*) die Darbringung des Opfers; *γ*) die Vorbereitung zum Empfang des Abendmahls und der Empfang selbst; *δ*) die Danksagung für den Empfang.

α) Nach zwei kurzen Ektenieen wird der berühmte Cherubimgesang angestimmt (der Text bei Philaret und Sokolow), der zur Zeit Justinians (518—526) in die Liturgie aufgenommen sein soll. Währenddem erfolgt die grofse Prozession *(ἡ μεγάλη εἴσοδος)* oder die Übertragung der Gaben für das Opfer auf den Altartisch zu ihrer Weihung. Sie bildet den Gang Christi zu seinen Leiden ab, soll auch an sein Begräbnis erinnern. Auf dem Altar ist das Antimensium (S. 140) ausgebreitet. Es folgt wieder die Ektenie, wobei die Bitte „für die dargebrachten, teuerwerten Gaben" zugefügt wird. Der Diakon ruft: „Lasset uns einander lieben, damit wir einmütig bekennen mögen", und ruft sodann: „Die Thüren, die Thüren! Lasset uns auf die Weisheit merken!" (ein Überbleibsel der alten Sitte, die Thüren vor dem Eintritt der Unberechtigten zu hüten), worauf der Chor das Symbolum Nicaenum (s. § 41, XI) singt.

β) Nach dem apostolischen Gruls des Priesters folgt die Präfation mit dem Sanktus und Benediktus, worauf das Gebet, entsprechend dem Gebet in den früheren Liturgieen (s. o. S. 284 f.), mit den Einsetzungsworten Christi folgt. Darauf erhebt der Priester den Diskus und den Kelch und spricht: „Dir bringen wir das Deine und von dem Deinen dar, von allem und für alle". Der Chor singt: „Dir singen wir, dich preisen wir, dir danken wir, Herr, und beten zu dir, unserem Gott!" Daran schliefst sich die Epiklese des heiligen Geistes (S. 264): „Wir bringen dir diesen vernünftigen und unblutigen Dienst dar und rufen dich an, bitten dich und flehen zu dir demütig, dafs du herabsendest den heiligen Geist auf uns und auf diese dir dargebrachten Gaben". Diakon: „Segne, o Herr, das heilige Brot". Priester: „Und mache es zu dem kostbaren Leibe deines Christus". Ebenso wird mit dem Kelch verfahren. Geschlossen wird mit den Worten des Priesters: „Verwandelnd durch deinen heiligen Geist". Diese Worte *(τελετικὰ ῥήματα)* bezeichnen den Vollzug der Wandlung.

Hierauf folgt das Gebet für die Lebenden und Gestorbenen, zu deren Besten die Gaben dargebracht sind, wobei besonders die Mutter Gottes angerufen wird. Es folgt der Segen des Priesters: „Die Erbarmungen des grofsen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi seien mit uns allen". Resp.: „Und mit deinem Geiste".

γ) Nach der Bittektenie und der Bitte um Würdigkeit des Genusses folgt das vom Chor gesungene Vaterunser. Die Vorhänge der königlichen Thür werden geschlossen. Der Priester ruft: „Das Heilige den Heiligen". Chor: „Einer ist heilig, einer ist der Herr, Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters. Amen." Der Priester bricht das Abendmahlsbrot in die vier Stücke und legt sie kreuzweis auf den Diskus. Dann legt er einen Teil des Brotes in den Kelch mit Wein und gielst darüber warmes Wasser (Sinnbild des warmen Glaubens) unter entsprechenden Worten (siehe Sokolow). Darauf empfangen die Geistlichen Leib und Blut, worauf die übrigen Teile

des Abendmahlsbrotes unter dem Sprechen der Auferstehungslieder in den Kelch gelegt werden. Sind keine Kommunikanten vorhanden, so werden auch die Teilchen, die aus den anderen Prosphoren zu Ehren der Mutter Gottes und der Heiligen und zum Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen herausgeschnitten waren, in den Kelch gelegt mit den Worten: „Wasche ab, o Herr, durch dein kostbares Blut die Sünden aller, deren hier gedacht worden, um der Fürbitten der Heiligen willen". Sind aber Kommunikanten vorhanden, so bleiben diese Teile auf dem Diskus. Bei der Kommunion der Geistlichen wird das sogenannte Kommunionlied vom Chor gesungen. — Der Vorhang wird hierauf hinweggezogen und die königliche Pforte geöffnet, der Diakon trägt den Kelch mit den Brotstücken hinaus und ruft: „Nahet euch in Gottesfurcht und Glauben". Die Kommunikanten treten herzu und empfangen mit den Löffel von dem im Kelch befindlichen Brot und Wein und küssen den Kelchrand, während der Priester, der es austeilt, spricht: „Der Knecht (die Magd) Gottes empfängt den kostbaren und allheiligen Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesu Christi zur Vergebung seiner (ihrer) Sünden und zum ewigen Leben". Die heiligen Gefäfse werden sodann in das Innere des Altarraumes zurückgetragen. Zuletzt werden sie dem Volke noch einmal gezeigt unter dem Ruf: „Jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit"; ihr Verschwinden bedeutet die Himmelfahrt des Herrn.

δ) Es folgt die Danksagung mit anschliefsendem Ruf: „Im Frieden lasset uns von dannen gehen". Aber es folgt noch ein Gebet, das die gesamten Bitten des Gottesdienstes wiederholt. Der Chor singt den Psalm 34 und der Priester entläfst das Volk mit den Worten: „Der Segen des Herrn sei über euch durch seine Gnade und Menschenliebe".

D. Die abendländischen Liturgieen aufserhalb Roms.

§ 33. 1. Die afrikanische Liturgie.

Kliefoth 5 [2], S. 119 ff. — Mone, Lat. und griech. Messen. S. 90 ff. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 272 ff. — A. Schwarze, Untersuchungen über die äufsere Entwicklung der afrikanischen Kirche. 1892.

1. Obwohl gerade die afrikanische Kirche einen besonderen Eifer auf liturgischem Gebiet entfaltet hat, ist doch auf uns nichts Originales gelangt. Wir sind hauptsächlich nur auf das angewiesen, was wir aus den afrikanischen Schriftstellern, vor allem (wenn wir von den früheren Zeugen Tertullian und Cyprian [S. 258 ff.] absehen) aus Augustins Schriften, und aufserdem durch Viktor Vitensis, Vigilius von Tapsus, Fulgentius von Ruspe, Marius Viktorinus und Optatus von Mileve gelegentlich erfahren. Die meiste Ausbeute geben verhältnismäfsig Augustins Schriften.

Von den liturgischen Dokumenten, die in den Canones der afrikanischen Synode um die Wende des 4. und 5. Jahrh. an-

gedeutet werden (s. oben S. 273 f.), ist leider nichts auf uns gekommen. Auch Bischof Voconius soll einen libellus sacramentorum geschrieben haben, der aber verloren ist.[1]) Die Vandalen vernichteten alle Schriften mit grofser Konsequenz.[2])

2. Der Gottesdienst zu Augustins Zeit zeigt uns im wesentlichen dieselbe Gestalt wie zur Zeit Tertullians und Cyprians.

Mit den Lektionen, die aus den Propheten, Episteln und Evangelien entnommen waren, beginnt der Gottesdienst. Es folgen die Predigt, die an eine der Lektionen anschlofs, die Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Pönitenten und das Fürbittengebet. Nach den Oblationen folgen die Präfation und das eucharistische Weihegebet mit eingefügtem Sanktus. Ob Augustin den Einsetzungsbericht des Abendmahls verwendet, ist nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen. Dann folgen die Fürbitte pro vivis et mortuis und das Vaterunser mit dem Friedenskufs, die Austeilung des Sakraments unter Psalmengesang und am Schlufs das Dankgebet. Die Abendmahlsfeier fand täglich statt. Die Agape war zu A.s Zeit in Verbindung mit dem Abendmahl nur noch am Gründonnerstag üblich.

Augustin berichtet (de civ. dei. 22, 8, 22, MSL. 41, S. 770) von einem Ostertag, an dem er bereits vor versammelter Gemeinde auf der Kathedra sitzend den Gottesdienst beginnen wollte, als die wunderbare Heilung eines Kranken den Anfang verzögerte. „Facto tandem silentio, Scripturarum divinarum sunt lecta sollemnia.“ Es werden uns epistolische und evangelische Lektionen bezeugt (serm. 45, MSL. 38, S. 262, serm. 176, l. c. 38, S. 950, serm. 49, l. c. 38, S. 320, serm. 186, l. c. 38, S. 750). Aber auch prophetische werden gelesen (was Kliefoth S. 189 leugnet), z. B. aus Jesaias (serm. 45, l. c. 38, S. 262, vgl. auch serm. 48, l. c. S. 317, wo diese Verlesung lectio prima genannt wird), aus Micha (l. c. 38, S. 320). Die drei Arten von Lektionen sind genannt serm. 281, l. c. 39, S. 2276. Auch Optatus von Mileve (de schism. Donat. 6, 6, l. c. 11, S. 1079) bezeugt: „prophetia et sancta evangelia recitata sunt“. Die drei Lektionen werden in der Reihenfolge prophetische, epistolische (einschliefsl. der Ap.-G.), evangelische Lektion genannt (serm. 45, 1, MSL. 38, S. 262). Die Gemeinde antwortete auf die Lektion: „deo gratias“ (serm. 60).

Über die Lektionen selbst s. oben S. 225. An den Gedächtnistagen der Märtyrer wurden auch ihre Akten (passiones) verlesen (de civ. dei. 22, c. 8 n. 22, l. c. 41, S. 77). Die Verlesung geschah durch die Lektoren.

Zwischen den Lesungen wurden Psalmen wie in Const. ap. II (siehe S. 280) gesungen (serm. 176 n. 1, l. c. 38, S. 262, Enarr. in ps. 138 n. 1,

---

[1]) Gennadius, de script. 78, MSL. 58, S. 1105.

[2]) Viktor Vit., de persecut. Vand. l. 4, MSL. 58, S. 257.

l. c. 37, S. 1784), die Augustin auch als Lesung bezeichnet (serm. 112, 1, l. c. 38, S. 643, 176, 1, l. c. 38, S. 950). Aug. führte den ambrosianischen Psalmengesang in seine Kirche ein (Confess. 10, 33, 50, l. c. 32, S. 800), um die durch ihre Psalmen viel wirkenden Donatisten zu bekämpfen (siehe unten § 52).

Die Predigt hielt der Bischof oder bei dessen Abwesenheit der Presbyter. Augustin predigte über eine der vorher gelesenen Schriftstellen, meist über das Evangelium, bisweilen auch über den gesungenen Psalm.

Die Entlassung der Katechumenen wird von Aug. bezeugt. Jedenfalls wurden aufser den Katechumenen auch die Büfser und Energumenen entlassen, da diese Klassen in der afrikanischen Kirche damals noch vorhanden waren. Dafs die Katechumenen vor dem allgemeinen Fürbittengebet entlassen wurden (wie Const. ap. VIII, siehe S. 282), ergiebt sich aus den Worten: „ecce post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles, venietur ad locum orationis (serm. 49, 8, MSL. 38, S. 324).

Das allgemeine Fürbittengebet (oratio pro fidelibus) geschah in der prosphonetischen Form, dafs der Priester am Altar das Volk zum Gebet aufforderte (ep. 217 ad Vit. n. 29, MSL. 33, S. 989), der Diakon die Bitten ankündigte („communis oratio diaconi indicitur", ep. 55 [al. 119] ad Jan. c. 18, 34, l. c. S. 221) und die Gemeinde dazwischen „domine miserere" anstimmte (ep. 178 [al. App. 20], l. c. S. 1162).

Die Oblationen von Brot und Wein (serm. 82, 5, l. c. 38, S. 508, epist. 111, 8, MSL. 33, S. 426) wurden von den Gläubigen zum Altar gebracht (Opt. Milevit., de schism. Donat. 6, 1, l. c. 11, S. 1066). Auch andere Gegenstände wurden geopfert, von denen aber nur die Erstlinge der Trauben und Feldfrüchte, Milch und Honig auf den Altar gebracht wurden (s. das Nähere bei Kliefoth S. 210 ff.). Von Oblationsgebeten finden wir nichts gesagt, doch wird die Rezitation des Gebets Asarjas (Vulg. Dan. 3, 38—45) erwähnt (ep. 111, 8, l. c. 33, S. 427).

Ausdrücklich bezeugt Augustin nach der oratio, d. h. dem allgemeinen Kirchengebet, die Präfation (s. Cyprian S. 259): „Primo post orationem admonemini sursum habere cor ... Ideo cum dicitur sursum cor, respondetis habemus ad Dominum ... et dicit (episcopus) gratias agamus domino deo nostro et vos attestamini dignum et justum est". (Vgl. auch serm. 6, 3 ed. Denis. serm. 237, 3, MSL. 38, S. 1123, ep. 55, 34, ad Jan. l. c. 33, S. 221, enarr. in Ps. 68, serm. 2, 8, l. c. 36, S. 860). Darauf fährt er fort: „Deinde post sanctificationem sacrificii dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum ... dicimus orationem dominicam ... Post ipsam dicitur pax vobiscum et osculantur se Christiani in osculo sancto" (serm. 227, MSL. 38, S. 1100).

Von dem Tersanktus (Jes. 6), das sich in Const. ap. VIII und auch sonst in das Präfationsgebet einfügte (S. 284 ff.), erwähnt Augustin nichts. Doch bezeugt Viktor Vitensis (de persecut. Vand. III, 23, MSL. 58, S. 234): „Sicut in mysteriis ore nostro dicimus, ita conscientia teneamus sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth". Dafs das folgende: „pleni sunt coeli etc." dazu gehörte, ist sehr wahrscheinlich. Auch Vigilius v. Thapsus (de trinit. 12, MSL. 62, S. 324) spricht von dem Lobgesang der Seraphim (Probst S. 289).

Die genannte sanctificatio sacrificii umfafst jedenfalls die eucharistischen Gebete, die der Präfation folgen. Ihr Verlauf ist aus den Schriften von Aug. nicht zu rekonstruieren, da er niemals ausdrücklich darauf hinweist (doch siehe die beachtenswerten Nachweise bei Probst a. a. O. S. 286, der das Wesentliche des Präfationsgebets, das in der klementinischen Liturgie enthalten ist, bei Aug. nachzuweisen sucht). Bedeutsam ist auch folgende Stelle (ep. 149 n. 16, MSL. 33, S. 636 f.), welche auf 2. Tim. 2, 1 Bezug nimmt und die Mefsgebete der Reihe nach behandelt: „Sed eligo in his verbis (2. Tim. 2, 1) hoc intelligere, quod omnis vel pene omnis frequentat ecclesia, ut precationes (δεήσεις) accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in mensa Domini incipiat benedici (d. i. das allgemeine Kirchengebet), orationes (προσευχαί), cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit ... Interpellationes (ἐντεύξεις) autem sive, ut nostri codices habent, postulationes fiunt, cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati. Quibus peractis et participato tanto sacramento, gratiarum actio (εὐχαριστία) cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit Apostolus".

In Bezug auf die Frage, ob Augustin den Einsetzungsbericht des Abendmahls als Bestandteil der Konsekration kennt, ist folgendes zu bemerken. Sein berühmtes Wort, das vor allem von Luther und der lutherischen Dogmatik für die Notwendigkeit der Einsetzungsworte bei der Abendmahlsfeier verwendet worden ist: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (tract. in Joann. ev. 80, 3, MSL. 35, S. 1840) ist nicht mit Bezug auf das Abendmahl, sondern auf die Taufe gesagt und bezieht sich bei Aug. auch nicht auf den Einsetzungsbericht der Taufe (Matth. 28, 20 ff.), sondern bezeichnet mit dem verbum „ganz allgemein das Evangelium, die Verkündigung christlichen Glaubens, mit der die Tauffeier in der Liturgie verbunden ist, und an die der Empfänger glauben mufs" (Drews, PRE.^{3} 5, S. 411). Darum kann aber auch das Wort: „Hoc quod videtis in mensa domini panis est et vinum, sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis verbi (sermo 6 n. 1 ed Denis, vgl. serm. 272, MSL. 38, S. 1246) nicht beweiskräftig sein, ebensowenig als die Stelle: „Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum dei corpus Christi, calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei sanguis est Christi. Per ista voluit Dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum, quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum" (serm. 227 n. 1, l. c. S. 1099). Auch die Worte: „Non omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi" (serm. 234, 2, l. c. S. 1116) klingen zu wenig bestimmt. Die Predigt de verb. Dom. App. 84 (MSL. 39, S. 1908), in der deutlich der Gebrauch der Einsetzungsworte bezeugt ist, ist nicht augustinisch.

Wenn Augustin anderwärts (serm. 3 ed. Denis) sagt: „Christus dedit sacrificandi ordinem, quem videtis, corporis utique et sanguinis sui", so begründet er dies nicht etwa durch die Einsetzungsworte des Abendmahls, sondern durch Joh. 19, 34. Wenn er dann im folgenden Verlauf der Predigt die Einsetzungsworte bringt, so sagt er von ihnen: „Hoc in evangelio vel legebatis vel audiebatis, sed hanc eucharistiam esse filium nesciebatis", was

ebenfalls nicht für einen Gebrauch der Einsetzungsworte bei der Feier spricht. Jedenfalls wird man ihren Gebrauch nicht bestimmt behaupten können, zumal wir sie auch bei Tertullian und Cyprian nicht bezeugt finden (S. 259). Doch ist ebensowenig die Verwendung des Einsetzungsberichts im liturgischen Gebrauch mit Bestimmtheit zu leugnen (s. auch was oben S. 285 in Bezug auf Cyrill von Jerusalem gesagt ist).

Das Weihegebet wurde mit dem Amen der Gemeinde geschlossen (in Joh. tract. 118, 5, MSL. 35, S. 1950). Dafs ein Offertorium der geweihten Elemente Gott gegenüber geschah, wird durch Augustin indirekt bezeugt. Denn wenn er (de civ. Dei. VIII, 27, l. c. 41, 255) darauf hinweist, dafs niemals in den Gebeten gesagt werde „offero tibi Petre vel Paule vel Cypriane", so mufs ein Mefsgebet vorhanden gewesen sein, in dem der Priester sprach „offero tibi Deus", eine Folge der Umwandlung des Opferbegriffs, wie ihn Cyprian eingeleitet hat (S. 262). — Dann folgten jedenfalls die Fürbitten „pro vivis et mortuis" (Confess. 9, 13, serm. 159, MSL. 38, S. 86, serm. 172, l. c. S. 936). Die Toten und die Heiligen wurden an derselben Stelle der Liturgie genannt, aber nur für die ersteren wurde Fürbitte gethan: „Martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari" (serm. 159, 1, MSL. 38, S. 868). Für die Toten bat man, dafs auch ihnen das geopferte Sakrament zu gute kommen solle (Kliefoth 5 [2], S. 218 f.). — Die fractio panis ist durch die Worte: „ad distribuendum comminuitur" und gleich darauf: „distributionis praeparatio" (S. 301) bezeugt. — Das Vaterunser beschlofs den Weiheakt (serm. 227, l. c. S. 1101, serm. 17, 5, S. 127, in Joh. tract. 26). An das Vaterunser schlofs sich der Friedenskufs an (serm. 227, l. c. 38, S. 1100). Er hat hier seine Stelle, nicht, wie in den morgenländischen Liturgieen (S. 282 f.) vor der Präfation. Hier aber treten nun vor der Austeilung noch die postulationes *(ἐντεύξεις)* ein, „cum populus benedicitur" (S. 301). Dieses Gebet, über dessen Inhalt wir auch bei Augustin einige Andeutungen finden (s. Probst S. 303 f.) entspricht dem in Const. ap. VIII (ob. S. 286, m) genannten direkten Gebet des Bischofs um gesegneten Genufs des Abendmahls. Fraglich kann es sein, ob Aug. und besonders Fulgentius von Ruspe auch das „sanctum sanctis" und einen darauf folgenden Lobgesang, in dem auch das „gloria in excelsis" seinen Platz halte (s. oben S. 286, n.), andeuten, doch sind die von Probst a. a. O. S. 305 f. gemachten Bemerkungen beachtenswert. Die Austeilung, die aber durchaus nicht mehr die ganze Gemeinde umfafste, folgte sodann unter Psalmengesang (Retract. II, 11.). Die Empfänger nahmen das Brot mit der Hand (ct. litt. Petil. 2, n. 53, MSL. 43, S. 277, ct. epist. Parmen. 2 n. 13, l. c. S. 58: „conjunctis manibus accipiebant"). Als Distributionsformel wird die gleiche wie in Const. ap. VIII (S. 287) genannt: „corpus Christi", worauf die Gemeinde mit Amen antwortete (serm. 272, l. c. 38, S. 1247, ct. Faust. XII, 10, l. c. 42, S. 259). Die Feier beschliefst ein Dankgebet (vgl. S. 288, o): „participato tanto sacramento gratiarum actio cuncta concludit".

Dafs täglich zu Augustins Zeit Abendmahlsfeier stattfand, ist durch ihn bezeugt (serm. 58, 10. 12; 110, 5; 227; 311, 18. 15, MSL. 38, S. 399. 641. 1099. 1420). In diesem Sinne wird auch die 4. Bitte des Vaterunsers auf das Abendmahl bezogen (serm. 57, 7. 7. 58, 4. 5, MSL. 38, S. 389. 395).

§ 34. 2. Die mailändische Liturgie.

Rationale caeremoniarum Missae Ambrosianae. Mediolan. 1499. — Pamelius, Lit. Lat. ed. 1571. I, p. 306 sq. Missale Mediolanense ed. 1560. 1645. 1669. — Mabillon, Museum Italicum. t. I, 2, p. 95 sqq. — Muratori, Antiquitates Italiae med. aev. t. IV, col. 861 sq. — Saxius, Epist. ad amicum etc. 1731. — Gerbert, Monum. vet. lit. alemannicae I. 1777. — Bona I, c. 10. — Beroldus (saec. XII), eccl. Ambros. Mediolan. Kalendarium et Ordines, ed. Magistretti. Mediol. 1894. — Ceriani, Notitia Liturg. Ambrosian. ante Seculum XI medium. Mediol. 1895. — Magistretti, Pontificale in usum eccl. Mediolan. Mediol. 1897. — Manuale Ambrosianum, ex cod. saec. XI (unter der Presse). — Daniel, Cod. liturg. I. p. 48 sqq. — Hammond, liturgies east. and. west. p. 284 sq. — Duchesne, hist. du culte chr. SS. 32. 81 ff. — Binterim IV, 3, S. 66 ff. — Augusti 4, S. 281. — Kliefoth 5 [2], S. 227 ff. — Probst, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform. S. 226 ff. — Ders., Die abendl. Messe vom 5.—8. Jahrh. S. 8 ff. — Watterich, Das Konsekrationsmoment. S. 108 ff. — Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand. 1883.

1. Keine andere Stadt des Abendlandes hat neben Rom eine so hervorragende Bedeutung gehabt als Mailand, so dafs ihr sogar der Name Roma secunda beigelegt wurde. Schon durch ihre Lage übte sie eine Hegemonie über die norditalienischen Städte aus. Ihr Einflufs mufste wachsen, als seit Konstantin zuerst zeitweise, sodann durch Valentinian I. (364—375) thatsächlich die kaiserliche Residenz von Rom nach Mailand verlegt wurde, so dafs es die Hauptstadt des weströmischen Reiches heifsen konnte. Stets hatte sich Mailand erfolgreich seine kirchliche Selbständigkeit Rom gegenüber zu erhalten gewufst, und eine Reihe tüchtiger Bischöfe, vornehmlich aber der Name des hochgeachteten Ambrosius, trugen dazu bei, dem Bischofsstuhl einen hohen Glanz und grofsen Einflufs zu verleihen. Nach Antiochien, Cäsarea, Konstantinopel, Thessalonich, nach Spanien und Gallien, ja nach Afrika erstreckte sich der Einflufs des Ambrosius.

2. Mailands Selbständigkeit trat, wie auf dem Gebiete der Verfassung und Disziplin, so besonders auch auf dem der Liturgie hervor. Nach alter Überlieferung soll das Christentum unmittelbar von Osten her und nicht von Rom aus nach Mailand gebracht worden sein. Wenn auch die Gründung der Gemeinde durch Barnabas zur Legende gehört, und auch die Nachricht, dafs der erste von ihm eingesetzte griechische Bischof Anatolon gewesen sei, einer sicheren Grundlage entbehrt, so liegt vielleicht doch dieser letzten Nachricht das Moment der Wahrheit zu Grunde, dafs von Osten

aus die Missionsthätigkeit gekommen ist.[1]) Jedenfalls war der Vorgänger des Ambrosius, ein kappadocischer Bischof Auxentius, (355—374) von hervorragender Bedeutung. Dafs Ambrosius auf dem Gebiete des Kultus einen bedeutenden Einflufs ausübte, ist zweifellos, so dafs der Mailänder Ritus von ihm den Namen Ambrosianus erhielt. Aber jedenfalls hat Ambr. die gottesdienstlichen Ordnungen nicht geschaffen, sondern sie nur in ihrer Eigenart treu bewahrt.

3. Über das Verhältnis der mailändischen Liturgie zu den übrigen abendländischen Liturgieen bestehen verschiedene Ansichten.

Neale[2]) sieht in ihr eine Vermischung der spanischen und gallikanischen Liturgie mit der römischen. Duchesne[3]) behauptet dagegen, dafs nur zwei gottesdienstliche Typen in der alten Kirche des Abendlandes bestanden, die römische und die sogenannte gallikanische Liturgie (§ 35). Letztere sei aber eigentlich die Liturgie Mailands, wohin sie aus dem Orient im 4. Jahrh. gekommen sei. Von Mailand aus sei sie erst nach Gallien, Spanien, Britannien gekommen, welche Länder in Mailand eine Art kirchlicher Metropole gehabt hätten.

Neuerdings hat Ceriani[4]) einen ganz entgegengesetzten und beachtenswerten Standpunkt vertreten. Weit entfernt, einen Gegensatz zwischen Rom und Mailand in liturgischer Beziehung anzuerkennen, glaubt er vielmehr den Nachweis liefern zu können, dafs die mailändische und die römische Liturgie ursprünglich ein und dieselbe gewesen, von Rom nach Mailand gebracht worden sei (?) und schon vor dem Sacramentarium Gelasianum (§ 39, 5 b) ihre feste Gestaltung erhalten habe. Alle Eigenarten der mailändischen Liturgie seien auch in der römischen Liturgie ursprünglich gewesen, bis die Päpste nach ihrer Weisheit und Vollmacht zum Besten der Gläubigen sie gekürzt und passender gemacht hätten, wodurch die jetzige römische Messe im Unterschied von der in Mailand verbleibenden Liturgie entstanden sei.

Jedenfalls bedarf diese Frage über die Herkunft der mailändischen Liturgie noch der Klärung.

---

[1]) Förster a. a. O. S. 3.

[2]) The liturgiees of SS. Mark, James etc. ed. II, p. XIII.

[3]) Origines du culte chr. S. 86 ff.

[4]) a. a. O. S. 32 f.

4. Zunächst sind wir für die Erkenntnis der mailändischen Liturgie zur Zeit des Ambrosius auf des letzteren echte Schriften[5]) gewiesen. Allerdings sind dieselben insofern nicht ausreichend, als infolge der Betonung der Arkandisziplin über die missa fidelium nur sehr wenig zu erkennen ist.

Bei Ambrosius scheidet sich die Messe scharf in die beiden Hälften der m. catechumenorum und m. fidelium. Erstere bestand aus den Lektionen mit eingefügtem Psalmengesang, Predigt und Entlassungsgebeten der Katechumenen, Pönitenten und Energumenen. Die m. fidelium begann mit den Oblationen, an die sich die Oblationsgebete anschlossen, von denen wir aber nichts erfahren. Nur der Gebrauch der Einsetzungsworte und die Epiklese des heiligen Geistes behufs Wandlung der Elemente wird bezeugt.

Wie scharf die Scheidung beider Hälften der Messe bei Ambrosius war, geht daraus hervor, dafs z. B. zwischen beiden am Palmsonntag die traditio symboli an die, welche zu Ostern die Taufe empfingen, erfolgte, und dafs A. den darauf folgenden Beginn der missa fidelium als „missam facere coepi“ bezeichnet (ad Marcell., MSL. 16, S. 995).

Aus der letzteren Stelle ergiebt sich, dafs die m. catechum. aus den Lektionen, der Predigt und den Entlassungsgebeten (wie in Const. ap. VIII, S. 280 f.) bestand. Die Lektionen waren dreifach (prophetische, epistolische und evangelische Lektion), wenn auch diese Reihenfolge nicht bestimmt angegeben wird (de Elia et jejun. c. 21, l. c. 14, S. 725). Spuren von Perikopen für bestimmte Tage finden sich (siehe S. 224 f.). Besonders aber bereicherte A. den Gottesdienst durch den Gesang (siehe § 52). Wie in der afrikanischen Kirche wurden auch zwischen den Lektionen Psalmen gesungen, welche selbst, wie bei Augustin (S. 300), als Lektion galten (s. die Vorrede zum Kommentar einzelner Psalmen). In der (allerdings vielleicht pseud-ambrosianischen) Schrift de myst. c. 8, MSL. 16, S. 403 ist eine Stelle merkwürdig, wo die Einführung der weifsgekleideten Neugetauften in den Gottesdienst geschildert wird, die unter dem gemein-

[5]) Die unter dem Namen des Ambrosius unter seine Werke aufgenommene Schrift de sacramentis (MSL. 16, S. 418 ff.), die in liturgischer Beziehung sehr wertvoll ist, ist zweifellos nicht von Ambr., ja nicht einmal mailändischen Ursprungs, sondern trägt römischen Charakter und erklärt, dafs die Kirche, der der Verfasser angehöre, in allem der römischen Kirche folge. Schon die Mauriner erkannten dies an (opp. III, S. 435). Probst (Lit. des 4. Jahrh., S. 232 ff.) und Morin (Revue bénéd. XI [1894], S. 344 f.) haben neuerdings die Echtheit wieder behauptet und sie als ein Stenogramm nach dem Vortrage des A. angesehen, während die mit ihr verwandte Schrift de mysteriis ein von A. selbst verfafster Auszug derselben sei (Probst S. 239). Aber auch die Schrift de mysteriis (MSL. 16, S. 403 ff.) ist vielleicht nicht von Ambrosius (vgl. Loofs, PRE.[3] 1, S. 61, Drews a. a. O. 5, S. 413).

samen Gesang von Psalm 43, 4 und 23, 3 einziehen. Allerdings ist Probsts Einwand (a. a. O. S. 240) wohl zu beachten, dafs dies nur von dem einen Sonntag erzählt wird, an dem die Neophyten zum erstenmal zum Abendmahl kamen, und dafs die Psalmworte für den gewöhnlichen Beginn der Messe für die Katechumenen, die dem Altar sich nicht nähern durften, nicht passen, zumal wir schon oben die strenge Scheidung beider Hälften fanden. Indessen weist mit Recht Kliefoth (a. a. O. S. 241) darauf hin, dafs in der späteren mailändischen (auch der römischen) Messe zwar nicht mehr das Volk, aber Priester und Ministrant den 43. Psalm zum Beginn singen, und dafs sodann in Mailand statt des Introitus die sogenannte Ingressa gesungen wird (s. u.). Ambr. bezeugt übrigens auch zuerst das Beräuchern des Altars mit Weihrauch (Kommentar zu Luk. 11, 1).

Die missa fidel. fing mit den Oblationen an. Den Kaiser Theodosius nimmt Ambr. in eine Kirchenbufse, indem er seine munera nicht annimmt (ep. 41, MSL. 16 S. 1113 ff., vgl. auch Ep. 8 ad Faustin. l. c. S. 1099).

Von den von dem Priester vollzogenen Gebeten erfahren wir bei Ambr. nichts. Probst (S. 245 ff.) hat mannigfache Andeutungen zu finden geglaubt, doch sind sie viel zu allgemein, um daraus sichere Schlüsse für die liturgischen Gebete ziehen zu dürfen. Über den Gebrauch der Einsetzungsworte und der Epiklese des heiligen Geistes für die Weihung der Elemente siehe oben S. 265.

5. Die vollständige mailändische Messe ist durch Handschriften erhalten, deren älteste, das sogenannte Mefsbuch von Biaska,[6]) aus dem 9. Jahrh. stammt. Sie sind sämtlich bereits stark von Rom beeinflufst. Insbesondere ist der römische Canon missae (§ 41, XIX sqq.) bereits in den deutlich erkennbaren Rahmen der mailändischen Messe eingefügt.

Die wichtigsten Besonderheiten der mailändischen Messe sind folgende:

a) Statt des Introitus der römischen Messe (§ 41, IV) steht die sogenannte Ingressa, Psalmworte, die aber nicht (wie in der römischen Messe) mit Gloria patri schliefsen.

b) Es folgt das Dominus vobiscum und sodann das Gloria in excelsis und das dreifache Kyrie eleison (an zweiter Stelle nicht das Christe eleison), also in umgekehrter Folge, wie in der römischen Messe (§ 41, V. VI).

c) Darauf folgt die oratio super populum: „Ecclesiae tuae,

---

[6]) Zuerst vollständig veröffentlicht von Ceriani als Cod. A. a. a. O. S. 2 ff. Andere Handschriften sind bei Gerbert, Pamelius, Muratori a. aa. OO. zu finden. Die von Daniel und Hammond gegebenen Texte der mailändischen Messe sind ohne kritische Sichtung und ohne Nachweis ihrer Herkunft, der erstere auch vielfach fehlerhaft. Siehe Ceriani a. a. O. S. 23 ff.

Domine, voces placatus admitte, ut destructis adversantibus universis secura tibi serviat libertate per Christum dominum nostrum".

d) Die dreifache (prophet., epistol., evangel.) Schriftlesung mit eingefügtem Psalmellus (s. oben S. 280. 300). Doch ist später die prophetische Lektion auf bestimmte Sonn- und Festtage beschränkt worden. Die Vorlesung geschah nach der Itala.

e) Nach dem Evangelium folgt ein dreifaches Kyrie eleison, als Rest des hier ursprünglich (nach der Predigt) folgenden allgemeinen Fürbittengebets (S. 282).

f) Die oratio super sindonem, d. i. das den Altar bedeckende Leinentuch.

g) Die oblatio erfolgt (noch heute in Mailand) in der Form, dafs vor dem Abendmahlsakt der Priester die Gemeinde grüfst: „Pacem habete", worauf Brot und Wein von zwei Männern und zwei Frauen in altertümlicher Kleidung dem Priester und dem Ministranten gebracht werden.[7])

h) Das Symbolum Nicaenum ist ein alter Bestandteil der Messe (im Unterschied von Rom, s. § 41, XI).

i) Die ursprüngliche Form des Mefskanons kann man wohl aus der Messe erkennen, die für die Getauften am Sonnabend vor Ostern länger als in der täglichen Messe sich erhalten hat,[8]) und auch in der Gründonnerstagsmesse[9]) zum Teil wiederkehrt.

In der ersteren findet sich nach der Präfation mit angeschlossenem Sanktus, Hosianna und Benediktus eine kurze Überleitung unmittelbar auf den Einsetzungsbericht.[10]) Nach dem letzteren findet sich aber noch die Epiklese (s. oben S. 265) in folgender Fassung: „Tuum vero est, omnipotens pater, mittere nunc nobis unigenitum Filium tuum, quem non quaerentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse immensus et inaestimabilis, Deum quoque ex te immensum et inaestimabilem genuisti. Ut cujus passionem redemptionem humani generis tribuisti, ejus nunc corpus tribuas ad salutem".

---

[7]) Zu diesem Zweck erhält noch heute die Mailänder Kirche in der schola S. Ambrosii zehn alte arme Männer (Vecchioni) und ebensoviele alte Frauen. Duchesne (a. a. O. S. 195) bezeugt diese Sitte auch für viele Kirchen Frankreichs.

[8]) Pamelius I, S. 353.

[9]) Pamelius l. c. S. 340. Gerbert I, S. 73 f. Ceriani S. 13 ff.

[10]) S. Watterich a. a. O. S. 264 f.

Die Messe wird in der Mailänder Kirche täglich gefeiert mit Ausnahme der Freitage in der Quadragesimalzeit, an welchen Tagen für dieselbe eine Predigt über die Passion des Herrn eintritt, wobei das Kreuz zur Anbetung auf den Altar gestellt wird.[11])

§ 35. 3. Die gallikanische Liturgie.

J. M. Thomasi, Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores. Romae 1680. — Mabillon, de liturgia Gallicana libri III. Paris 1685. (Abgedruckt: MSL. 72, S. 101—447.) — Ders., Museum Italicum I, 2. p. 271 sqq. — Martene et Durand, Anecdot. V, p. 86: Expositio brevis antiquae liturg. Gallic. — Gerbert, vetus liturg. Alem. disquisitionibus praeviis, notis et observationibus illustrata I—III. 1776. — Ders., Monumenta veteris lit. Alemannicae. II tom. 1777. 79. — Mone, Lateinische und griech. Messen aus dem 2.—6. Jahrh. 1850. (wieder abgedruckt. MSL. 138, S. 863 ff.). — Vgl. dazu: H. Denzinger, Disquisitio critica etc. l. c. S. 855 ff. — Buchwald, Die gallikan. Liturgie. Osterprogramm des Grofs-Strelitzer Gymnas. 1886. — Neale and Forbes, The ancient liturgy of the gallican church. — Arnold, Cäsarius von Arelate. — Mönchemeier, Amalarius von Metz, sein Leben und seine Schriften. 1893. — R. Sahre, Der Liturgiker Amalarius. Gymn.-Pr. Dresden. 1893. — Herbert Lucas, S. J., the early gallican liturgy. — Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires (Mémoires de l'instit. nat. de France, Acad. des inscript. et belles lettres. t. XXXIII, 1). — Duchesne, origines du culte chrétien. S. 143 ff. 180 ff. — Kliefoth 5 [2], S. 324 ff. — Probst, Abendl. Messe v. 5.—8. Jahrh. 1896. S. 264 ff.

1. Über den Gottesdienst innerhalb des gesamten weiten Gebietes des fränkischen Reiches haben wir verhältnismäfsig viele Dokumente.

Als älteste Quellen bieten sich die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Irenäus, Hilarius von Pictavium († 366), Sulpicius Severus (Anfang des 5. Jahrh.). Doch legt die Arkandisziplin grofse Zurückhaltung auf, so dafs nur wenig positive Resultate aus diesen Quellen gewonnen werden können.[1])

Für das 6. Jahrhundert bieten die Schriften von Gregor von Tours († 594) und Cäsarius von Arelate († 542) mannigfache Ausbeute. Besonders wichtig sind aber zwei Briefe des Bischof Germanus von Paris († 576), in denen der Gang der Messe geschildert wird.

---

[11]) Bona I, 10, III.

[1]) Probst hat aus Irenäus (Lit. der ersten 4 Jahrh., S. 119 ff.) und aus Hilarius und Sulpicius (a. a. O. S. 277 ff.) die Gottesdienstordnung zu gewinnen gesucht, doch sind die Schlüsse aus einzelnen Andeutungen zu gewagt.

Ein grofser Teil der Sermone des Cäsarius findet sich unter den Sermonen des Augustin (MSL. 38). Germanus von Paris (MSL. 72, S. 83 ff.) war besonders eifrig in der würdigen Feier der Officien, wie Fortunatus (Carm. II, 9, vgl. Ebert, Gesch. der christl.-lat. Litteratur 1, S. 496) bezeugt, und es liegt kein Grund vor, die Echtheit der Briefe des Germanus zu bezweifeln. (Vgl. PRE^3 6 S. 60f.). Allerdings ist Martènes Ansicht wohl annehmbar, die rohe und fehlerhafte Schreibart mache es wahrscheinlich, dafs die Schrift ein noch bei Lebzeiten des Germ. geschriebenes Excerpt einer von ihm verfafsten Darstellung der Mefsfeier sei. Der erste Brief enthält eine Beschreibung der Messe, der zweite erklärt die Bedeutung des Antiphonen- und Responsoriengesanges, beschreibt besondere Ceremonien bei der traditio symboli und bei der Taufe in der Osternacht, und handelt zuletzt von den liturgischen Gewändern und Altargeräten.

Von besonderer Wichtigkeit sind aber auch die auf uns gekommenen Sakramentarien, Missalien und Lektionarien, für die allerdings die Zeitbestimmung schwierig ist, und die teilweise auch spätere römische Einflüsse aufweisen. Es sind dies folgende: Missale gothicum (a), Sacramentarium gallicanum (b), Missale gallicanum vetus (c), eine Reihe alter Messen gallikanischen Ursprungs (d. e), ein gallikanisches Lektionarium (f).

a) Das sogenannte Missale gothicum ist zuerst von Thomasi, dann von Mabillon und Muratori veröffentlicht (s. auch Neale and Forbes, p. 32, MSL. 72, S. 225 ff., Delisle No. 3). Der Name M. g. ist spätere Überschrift in dem Manuskript der Vatikan. Bibliothek. Mabillon meint, es sei „purus ordo gallicanus“. Dagegen ist zu bemerken, dafs allerdings alle Messen gallikanischen Typus tragen, indessen mannigfach auch römische Einflüsse verraten. Die letze Messe ist eine „missa cotidiana Romensis“. Das Manuskript kann frühestens aus dem Ende des 7. Jahrh., wahrscheinlich Anfang des 8. Jahrh. stammen, da es auch eine Messe zu Ehren des heil. Leodegarius († 687) enthält. Wahrscheinlich ist es für die Kirche von Autun zusammengestellt worden (vgl. Duchesne a. a. O. S. 143 f.).

b) Das sogenannte Sacramentarium gallicanum aus Bobbio, zuerst herausgegeben von Mabillon im Mus. ital. I, 2 (abgedruckt von Muratori, Neale and Forbes, MSL. l. c. S. 447 ff., siehe Delisle No. 6) beginnt mit einer missa Romensis cotidiana. Bis zur Präfation ist es gallikanisch, von da an durchaus römisch. Delisle setzt das Manuskript in das 7. Jahrh., Denzinger Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrh.

c) Das sogenannte Missale gallicanum vetus, zuerst ediert von Thomasi, sodann von Mabillon, Muratori, Neale and Forbes, MSL. l. c. S. 339 ff., s. Delisle No. 5, hat mannigfache Verwandtschaft mit a. Auch hier findet sich ein grofser Teil römischer Einflüsse. Es stammt wohl aus dem 7. Jahrh., spätestens Anfang des 8. Jahrh. (Delisle).

d) Von besonderem Werte sind 11 Messen, die Mone herausgegeben hat, deren Handschrift nach demselben aus dem 5. Jahrh., nach Delisle (S. 82) und Duchesne (S. 145) aus dem 7. Jahrh. stammt. Sie sind durch-

aus gallikanisch ohne römische Beimischung. Es sind gewöhnliche Sonntagsmessen mit Ausnahme einer Messe auf das Fest des heiligen Germanus von Autun († 448). Mone glaubt den Ursprung der Messen zum Teil bis ins 2. Jahrh. datieren zu können, wogegen Kliefoth, Denzinger sie in die Mitte des 5. Jahrh., Buchwald (S. 6) aber in die Mitte des 7. Jahrh. verlegen.

e) Einige Fragmente gallikanischer Messen haben Mai (Script. vett., t. III, 2, p. 247), Peyron (M. T. Ciceronis fragm. ined., p. 296) und Bunsen (Analecta Antenic. III, p. 263) veröffentlicht. Abgedruckt bei Hammond, the lit. of Ant. p. 51 ff., MSL. 72, S. 883. Vgl. auch das Fragment einer Weihnachtsmesse, veröffentlicht von Bickell in Ztschr. für kath. Th. 1882, S. 370.

f) Das lectionarium von Luxeuil, eine Minuskel des 7. Jahrh., von Mabillon aufgefunden und zuerst herausgegeben (Lit. gallic. p. 97 ff., vgl. MSL. l. c. S. 171 ff.), in der die Lektionen der Messe durch das Jahr hindurch ohne römische Beeinflussung enthalten sind.

g) Das sogenannte Missale Francorum (herausgeg. von Thomasi, Mabillon, MSL. l. c. S. 318 ff.), eine Handschrift aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. (Duchesne S. 128, Ebner, Missale Romanum, S. 364), hat einige Rubriken, die nach gallikanischem Gebrauch benannt sind, ist aber in seinen Gebeten und Riten durchaus römisch, kommt also bei der gallikanischen Messe nicht in Betracht (s. Kliefoth).

2. Von vielen katholischen Liturgikern wird behauptet, dafs die gallische Messe römischen Ursprungs sei.[2])

Dennoch weist alles darauf hin, dafs die gallikanische Messe, und zwar in Verbindung mit Spanien, zunächst vom Orient aus ihre Gestaltung erhalten hat, unabhängig von dem römischen Ritus. Mannigfach haben ja bedeutende Männer des Orients gerade auf diesem Boden gewirkt. Bischof Pothinus von Lyon und sein Nachfolger Irenäus waren Schüler des Polykarpus. Zu des Irenäus Zeit bestand die innigste Verbindung der südgallischen Gemeinden mit den Christen in Asien und Phrygien.[3]) Athanasius weilte eine Zeitlang in Trier, und Hilarius von Poitiers, der aus seiner Verbannung im Osten morgenländische Gewohnheiten mitbrachte, hatte, wie wir wissen, bedeutenden Einfluss auf die Liturgie.[4])

Dazu kam der reiche Handelsverkehr. In den Städten Galliens wurde vielfach syrisch gesprochen.

---

[2]) Neuerdings hat Probst (S. 246 ff.) diese Ansicht vertreten. Er nimmt eine Reform der von Rom empfangenen Messe im 4. Jahrh. an, aber nicht nach römischem Muster, sondern eine selbständige Umgestaltung.

[3]) Vgl. den Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon an die Christen in Asien und Phrygien. Eus. hist. eccl. V, 1.

[4]) Arnold a. a. O. S. 531.

Bedeutsam sind auch viele griechische Worte, die im liturgischen Gebrauch stehen und auf die griechische Liturgie weisen (ajus = ἅγιος, Antiphona [S. 312 Anm. 10] u. a.).

Von englischen Liturgikern wird die Ansicht vertreten, dafs die Liturgie aus dem Orient über Lyon nach Gallien gekommen sei. Duchesne hat das bestritten, weil Lyon, das besonders in Frage kommt, im 4. Jahrh. keine so hohe kirchliche Bedeutung gehabt hat, um die weite Verbreitung der gallikanischen Liturgie zu erklären. Duchesne vermutet deshalb, dafs die gallikanische Liturgie von Mailand ausgegangen und die ursprüngliche mailändische Liturgie gewesen sei (s. oben S. 304).

Man wird sich hüten müssen, die gallikanische Liturgie von vornherein als eine einheitliche Gröfse zu betrachten. Die südgallische Liturgie ist gewifs vielfach anders geartet gewesen als die nordgallische. Auch zeigt sich in der fränkischen Kirche eine grofse Selbständigkeit der einzelnen Bischöfe, so dafs die Liturgie in den einzelnen Diöcesen eine ziemliche Verschiedenheit aufgewiesen haben wird. Ein fränkisches Kapitulare vom Jahre 742 gestattet schon, dafs jeder Priester sich für seinen eigenen Gebrauch einen libellus ordinis, d. h. ein Buch für den Altardienst mache, wenn er es nur dem Urteil des Bischofs unterwirft.[5]) Karl der Gr. führte ausdrücklich den römischen Ritus an Stelle des gallikanischen ein, um den Verschiedenheiten ein Ende zu machen (§ 38). Doch kann ein Lehrbuch auf diese Fragen umsoweniger eingehen, als zur Zeit höchstens Hypothesen aufgestellt werden könnten.

3. Den Verlauf der gallikanischen Messe können wir erst im 6. Jahrh. einigermafsen klar erkennen. Bis dahin bewegen wir uns auf unsicherem Boden. In dem genannten Jahrhundert machen die grofsen Verschiedenheiten des Kultus auf dem Boden Galliens einer mehr einheitlichen Gestaltung Platz, wofür besonders Cäsarius von Arelate thätig war. Die von ihm geleitete Synode zu Agde 506[6]) schrieb die Gleichförmigkeit des Ritus vor, wie sie schon früher auf der Synode zu Vannes 465[7]) und auch später für Burgund auf der Synode zu Epaon 517[8]) beschlossen wurde.

[5]) Baluz. Capit. Regn. Franc. I, S. 824.

[6]) can. 30, Bruns II, S. 152.

[7]) can. 15: „sicut unam cum trinitatis confessione fidem tenemus, unam et officiorum regulam teneamus“ (Bruns II, S. 145).

[8]) can. 27, Bruns II, S. 170.

Die älteste zuverlässige Grundlage zum Verständnis der alten gallikanischen Liturgie bietet trotz mancher Dunkelheiten der Bericht des oben genannten Bischofs Germanus, wozu Ergänzungen aus anderen Urkunden erläuternd treten.[9])

Darnach ist der Gang der Messe folgender:

a) Sie beginnt mit einem Antiphongesang,[10]) welcher dem Introitus der römischen (§ 41, IV), der Ingressa der mailändischen Messe (S. 306) entspricht. Während dieses Gesanges schreitet der Priester, mit den heiligen Gewändern angethan, zum Altar. Der Diakon gebietet Schweigen.

b) Es folgt die Benediktion des Priesters: „Dominus vobiscum“ mit der Antwort der Gemeinde „et cum spiritu tuo.“

c) Darauf wird das „ajus“ (= ἅγιος), das sogenannte Trishagion (siehe oben S. 294) gesungen, das der Priester anstimmt und zwar zuerst in griechischer, dann in lateinischer Sprache mit dem hebräischen Amen schliefsend, worauf drei Knaben zusammen das Kyrie eleison singen.[11])

d) Es folgt die Prophetia, d. i. nicht die alttestamentliche Verlesung (wie Mabillon, Daniel, Kliefoth meinen) sondern (nach Germanus) der Gesang des Zacharias (Luk. 1, 68—79). In der Quadragesimalzeit wurde ein anderer Gesang: „Sanctus Deus Archangelorum“ gesungen. In dieser Zeit wurde auch das Alleluja und ajus nicht gesungen (Germanus).[12])

e) Es folgt ein Gebet, collectio post prophetiam genannt.[13])

---

[9]) Probst hat versucht, die gallikanische Messe nach den verschiedenen Jahrhunderten gesondert darzustellen (a. a. O. S. 277—366). Auch Kliefoth (a. a. O. S. 342—462) hat das gleiche unternommen. Duchesne geht vor allem auf Germanus zurück.

[10]) Germanus: „Antiphona ad praelegendum canitur“.

[11]) Dieses Kyrie ist wohl erst seit Anfang des 6. Jahrh. eingeführt durch die Synode von Vaison can. 3 (529) (Bruns II, S. 184, s. § 41, V).

[12]) Die Messen in dem Missale goth. beginnen mit einer Ermahnung des Priesters zur Feier des besonderen Tages, der sogenannten Praefatio. Ob dieselbe nach dem Kyrie steht (Mabillon S. 37) oder unmittelbar auf die Antiphonie folgt (Martene, bibl. patr. 172, p. 86, Probst S. 323), ist nicht bestimmt zu entscheiden.

[13]) Mabillon S. 190. 251, Mone S. 21. 37. Irrtümlich setzen Mabillon und Kliefoth dies Gebet nach der prophetischen Lektion an. Die vorhandenen Gebete beziehen sich deutlich auf den Lobgesang des Zach., die „prophetia“. Buchwald (S. 11) versucht den Nachweis zu führen, dafs diese Prophetia nur an den gewöhnlichen Sonntagen gesungen worden sei, während an den

f) Es folgen die drei Lektionen (prophetische, epistolische, evangelische).[14]) Nach der epistolischen Lektion, an deren Stelle an den Heiligenfesten die Akten des betreffenden Heiligen treten, folgt das Benedicite, d. h. der Gesang der 3 Männer im feurigen Ofen (Zusatz zu Dan. 3, 28 ff.). In der Fastenzeit fällt dieser Gesang fort. Dem Benedicite folgt ein Responsorium von Knaben.[15]) Unter dem wiederholten Gesang des ajus wird vom Diakon das Evangelienbuch in ein rotes Tuch („in specie Christi") gehüllt, feierlich auf den Ambon gebracht und nach der Verlesung unter dem gleichen Gesang wieder zurück gebracht, wie es vielfach auch im morgenländischen Gottesdienst üblich war. Die Verlesung des Evangeliums wird mit dem Ruf: „Gloria tibi Domine" begrüfst.

g) Dem Evangelium folgt die Predigt (Homilia).[16])

h) An dieselbe schliefst sich das allgemeine Fürbittengebet in der Form der orientalischen Kirche, nach der von dem Diakon die einzelnen Fürbitten der Gemeinde angekündigt werden, worauf der Bischof mit einem direkten Gebet (collectio post precem) schliefst (S. 282).[17])

i) Hierauf erfolgt die Entlassung der Katechumenen und Büfser unter Gebeten (wie in der orientalischen Kirche, S. 281).[18])

k) Die Missa fidelium beginnt damit, dafs von den an den vorhergehenden Tagen konsekrierten Opfergaben ein Teil in einem turmartigen Gefäfs, bezw. in einem Kelch auf den Altar gebracht

---

Festtagen an seine Stelle das Gloria in excelsis getreten sei, das später allein an dieser Stelle in jeder Messe blieb.

14) Mabillon I, 3, 28.

15) Germ.: „responsorium, quod a parvulis canitur". Nach Gregor von Tours (Hist. Franc. VIII, 3, MSL. 71, S. 451) wurde es vom Diakon gesungen.

16) Trotzdem Papst Cölestin die Predigt den Priestern untersagte, da sie den Bischöfen allein zukommen sollte (Jaffé 381), verordnete die Synode zu Vaison 529 c. 2 (Bruns II, S. 184) sie auch für die ländlichen Parochieen. Cäsarius von Arles, zu dessen Diöcese Vaison gehörte, hat die Predigt besonders gepflegt (Duchesne S. 188).

17) Germanus: „Preces psallere per levitas pro populo". Vgl. die collectio post precem z. B. im Missale gothicum.

18) Die Büfser nennt Germanus nicht. Doch nennt ihre Entlassung z. B. das Konzil von Lyon 517 can. 6 (Bruns II, S. 173 f.). In der ersten Hälfte des 6. Jahrh. war die wirkliche Entlassung jedenfalls noch üblich (siehe den Nachweis bei Probst S. 327). In der zweiten Hälfte dieses Jahrh. war nur noch die Form ohne wirkliche Entlassung geblieben.

wird. Tücher verhüllen die Gefäfse. Dazu wird der „sonus“ (Germanus) gesungen, der nicht näher erläutert wird, aber wohl ein Psalm ist.[19]) Die heiligen Gefäfse werden enthüllt, um den Wein mit Wasser zu mischen und das Brot auf das Corporale zu legen. Die darauf folgende Wiederverhüllung wird von einem dreimaligen Alleluja begleitet.[20])

l) Ein Gebet des Priesters (das Germanus nicht erwähnt) bezeugt Micrologus.[21]) Dasselbe lautet: „Veni sanctificator omnipotens Deus, et benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum.“

m) Die Namen derer, deren man beim Opfer besonders gedenken will, gleichviel, ob sie noch leben oder schon gestorben sind,[22]) werden sodann von den Diptychen, d. h. Tafeln von Holz oder Elfenbein, verlesen, worauf sich ein Gebet (collectio post nomina, anschliefst.

n) Es folgt der Friedenskufs. Der gallikanischen Liturgie ist die Stellung desselben zwischen Offertorium und Kanon eigen, während die meisten orientalischen Liturgieen (S. 282), auch schon Justin (S. 254), denselben am Beginn der missa fidelium, die römische Messe aber nach dem Kanon und vor der Kommunion (§ 41, XXXIV) haben.

o) Weiter folgt die sogenannte contestatio (oder immolatio). Es ist das bei Cyprian (S. 259) und in der römischen Messe „praefatio“ genannte Stück (§ 41, XVIII). Die contestatio wird, wie auch im Orient durch das „sursum corda“ und das „gratias agamus“ mit den betreffenden Responsen eingeleitet. Der gallische Ritus hat für jede Messe eine besondere Contestation, ja in den Moneschen Messen sind mehrere zur Auswahl geboten, die stets auf das Sanktus (Jes. 6) und Benediktus überleiten.

---

19) Er entspricht wohl dem Cherubimgesang der späteren orientalischen Liturgie (S. 297).

20) Germanus: „Laudes autem, h. e. Alleluja, Johannes in Apocalypsi post resurrectionem audivit psallere (Apoc. 19, 1—4). Ideo hora illa Domini palleo quasi Christi tegitur caelo, ecclesia solet angelicum canticum [cantare]. Quod autem habet ipsa Alleluja prima et secunda et tertia, signat tria tempora ante lege[so!], sub lege, sub gratia“.

21) S. Mabillon 1, c. 5, S. 43.

22) Germanus nennt nur die Verstorbenen. Doch nehmen die darauf folgenden Gebete (collectio post nomina) mannigfach auf die Lebenden Bezug, z. B. die 76. Messe bei Mabillon, l. c. p. 293: „Auditis nominibus recensitis . . pro quibus holocausta franguntur . . tam viventium quam defunctorum“. Andere Zeugnisse dafür s. bei Probst S. 322 ff. Es schliefst sich auch die commemoratio sanctorum an (Probst S. 333).

p) Was den eigentlichen Canon missae anlangt, so fand sich derselbe zweifellos bis Ende des 6. Jahrh. nicht in der gallikanischen Messe.

q) Nach dem Sanctus folgt ein Gebet „post sanctus," das zu dem Einsetzungsbericht überleitet, der, wie im römischen Kanon (§ 41, XXIV), mit den Worten: „qui pridie quam pateretur" beginnt. Der Einsetzungsbericht schliefst, wie in verschiedenen orientalischen Liturgieen, öfters mit dem paulinischen Wort 1. Kor. 11, 26.

r) Es folgt ein Gebet, das den Namen „post pridie" oder „post secreta" oder „post mysterium" führt, und das in vielen Messen, besonders den Moneschen und den im „Missale gothicum" enthaltenen die Epiklese des heiligen Geistes (S. 264 f.) in sich schliefst.

s) Dann geschieht das Brechen des Brotes (fractio panis), während dessen der Klerus eine Antiphonie singt. Die Partikeln des gebrochenen Brotes müssen nach can. 3 der 2. Synode von Tours (567) in Form eines Kreuzes auf den Altar gelegt werden.[23])

t) Ein Gebet (ante orationem dominicam) leitet zum Vaterunser über, welches, wie im Orient, das ganze Volk zugleich mit dem Priester spricht, wie Gregor von Tours[24]) bezeugt. Das Vaterunser geht in ein Gebet über, meist mit der 7. Bitte: „Libera nos" beginnend (vgl. den Embolismus der römischen Messe § 41, XXXII).

u) Es folgt die Benedictio populi von seiten des Bischofs, nach der Aufforderung des Diakons: „Humiliate vos benedictioni",[25]) „damit das Mysterium der Segnung in ein gesegnetes Gefäfs eingehe" (Germanus). Das Miss. goth. enthält eine Reihe solcher umfänglichen Benediktionsgebete, während sie für die weniger solennen Feste und die Sonntage fehlen. Die Benediktion schliefst mit den von dem Kreuzeszeichen begleiteten Worten: „Pax fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum". Der Presbyter beschränkte sich nach Germ. überhaupt auf diese kurze Segensformel.

v) Darauf folgt die Kommunion. Der Priester nimmt das Sakrament zuerst selbst und reicht es dann den Übrigen.[26]) Ehe die Männer zum Altar treten, waschen sie sich die Hände. Die Frauen

[23]) Bruns II, S. 226.

[24]) de mirac. s. Mart. 2, 30, MSL. 71, S. 955.

[25]) Cäs. von Arles in Aug. serm. 285 n. 2, S. 2284.

[26]) Greg. von Tours, de gl. Martyr. 1, 87, S. 782.

empfangen den Leib Christi in einem reinen Tuche.[27]) Alle trinken aus einem Kelche im Unterschiede von den Arianern, die dem Könige einen besonderen Kelch zugestanden.[28]) Während der Kommunion wird das „Trecanum“ gesungen, als ein „Zeichen des katholischen Glaubens an die Trinität“.[29])

w) Der Gottesdienst schliefst mit einer Danksagung (postcommunio), welche aus einer Aufforderung zum Gebet und der angeschlossenen Kollekte (collectio) besteht.

4. Blicken wir auf den Gang der gallikanischen Messe zurück, so trägt dieselbe unleugbar einen selbständigen, von der römischen Messe verschiedenen Charakter. Sie hat vielfach Ähnlichkeit mit dem orientalischen Ritus, hat aber doch auch mannigfache Besonderheiten. Die missa catechumenorum ist reicher ausgestattet. Neben der dreifachen Lektion enthält dieselbe das Trishagion und mehrere Gesänge: den Lobgesang des Zacharias (Luk. 1, 68—79) „Prophetia“ genannt, und den Gesang der drei Männer im Feuerofen (Zusatz zu Dan. 3, 28 ff.) „Benedicite“ genannt. In der missa fidelium ist charakteristisch die Stellung des Friedenskusses zwischen Offertorium und Kanon, die Epiklese des heil. Geistes, das Ablesen der Namen von den Diptychen, die fractio panis, und das sogenannte Trecanum.

§ 36. 4. Die spanische (mozarabische) Liturgie.

P. B. Gams, Kirchengesch. von Spanien. 3 Bde. 1862—79. — Lesleus, Praefatio zu der Ausgabe des Missale mixtum ed. Azevedo. — Flügge, Bemerkungen über die mozarabische Liturgie in Henkes Magazin für Religionsphilos., Exeg. und Kirchengesch. 1795. S. 114 ff. — Kliefoth 5 [2], S. 255 ff. — Probst, Die abendl. Messe vom 5. bis zum 8. Jahrh. 1896. S. 367 ff.

1. Dafs der Apostel Paulus nach Spanien zu gehen gedachte, ist durch Röm. 15, 24. 28 bezeugt. Freilich nur, wenn das Leben des Apostels nicht mit dem in der Ap.-G. Berichteten abschloss, sondern derselbe aus der römischen Gefangenschaft die Freiheit erlangte, ist die Ausführung dieses Planes denkbar. Das Zeugnis

---

27) Cäs. von Arel., serm. 252, MSL. 71, S. 2168.

28) Greg. von Tours, hist. Franc. 3, 31, S. 264, MSL. 71, S. 264.

29) Germ.: „Trecanum psallitur“. Nach Probst (S. 352) ist es das apostolische Symbolum, das in der mozarabischen Messe nach der Konsekration und vor der Kommunion steht (s. u. S. 324), nach Duchesne (S. 215) ist es ein aus Psalm 34, VV. 9, 2 und 23 bestehender Gesang, der mit dreimaligem Halleluja und der Doxologie „Gloria et honor Patri etc.“ schliefst, und der in der mozarabischen Liturgie sich findet (S. 324).

des Clemens Romanus[1]) macht diese Reise Pauli nach Spanien sehr wahrscheinlich.

Allerdings wird man von weitreichenden Erfolgen Pauli jedenfalls nicht reden können. Keinerlei Nachrichten, auch keine Tradition hat sich über das Christentum in Spanien aus den ersten Jahrhunderten erhalten. Eusebius weifs nichts über Spanien zu berichten. Die ersten Jahrhunderte sind durchaus in Dunkel gehüllt. Doch bezeugt die uns aus den späteren Jahrhunderten bekannte spanische Liturgie, dafs dieselbe in noch viel höherem Grade als die uns bekannte gallikanische morgenländischen Charakter an sich trägt und sich wesentlich von der römischen Liturgie unterscheidet.

Die Ansicht von Gams (a. a. O. II, 2, S. 202), dafs zuerst von Tarraco, das bereits im Jahre 258 einen Bischof hatte, das Christentum über Saragossa nach Toledo gekommen sei, welch letztere Stadt im Jahre 400 noch keinen Bischof besafs, später aber die führende Stellung einnahm, ist eine annehmbare Hypothese. G. glaubt aber, dafs die Liturgie Roms noch in griechischer Sprache (§ 39, 1) nach Tarraco gekommen und dort ins lateinische übersetzt sei. Thatsächlich finden sich, wie in der gallikanischen Lit. (S. 311), noch manche griechische Anklänge in der späteren spanischen Liturgie, z. B. das dreimalige Agios, auch „et omnium pausantium“ als wörtliche Übersetzung von *πανσαμένων* u. a. m. Diese Anklänge, vor allem aber die Gestaltung des Gottesdienstes und einzelne Stücke desselben weisen aber zunächst auf die Einwirkung des Morgenlandes hin. Ob diese Einwirkung direkt vom Morgenland ausgegangen oder über Gallien nach Spanien gekommen ist, ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden. Lesleus (l. c. § X, S. 152 ff., MSL. 85, S. 48 ff.) läugnet mit Recht, dafs die spanische und römische Liturgie identisch gewesen seien und vertritt sodann (§ XV) die Ansicht, dafs die spanische Liturgie direkt aus Asien nach Spanien gekommen sei, was schon vorher von Spelmann (Conc. Magn. Brit. I, S. 177) behauptet war. Mabillon (Tract. Hist. Chron. de antiq. Liturg. Hisp. 3, 6a n. 145, de Liturg. Gallic. I, 3, n. 9) sieht die gallische und spanische Liturgie als durchaus verwandte, ja für ein und dieselbe an, glaubt aber, dafs die gallikanische die frühere ist, die sodann nach Spanien kam. Diese Erklärung erscheint als die nächstliegende, da eine direkte Verbindung Spaniens mit dem Morgenland schwerer zu erweisen sein wird. Allerdings hat die spanische Liturgie auch besondere Eigentümlichkeiten im Unterschied von der gallikanischen.

2. Spanien war der Schauplatz wechselnder politischer Ereignisse, die das kirchliche Leben niederdrückten. Alarichs Nachfolger, Athaulf, gründete zwischen Loire und Garonne das westgotische Reich mit der Haupstadt Tolosa (414). Mit den Goten drangen

[1]) 1. Klem. 5: „*ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*“, kann kaum etwas anderes als Spanien bezeichnen. Aufserdem berichtet der Canon Murat. diese Reise Pauli.

auch andere deutsche Stämme, Sueven, Vandalen, Alanen in Gallien und Spanien ein und verheerten das Land.[2]) Unter Theodorich I († 451) und seinen Nachfolgern verlegten die Goten ihre Hauptmacht nach Spanien. Dadurch kam der Arianismus in Spanien zur Herrschaft, und die katholische Kirche wurde hart bedrängt und verfolgt.[3]) Dennoch traten im 6. Jahrh. auch ruhigere Zeiten ein, so dafs auf einigen katholischen Provinzialsynoden Beschlüsse über die Einheitlichkeit der Liturgie gefafst werden konnten. So bestimmte die Synode von Gerundia, dafs die Gottesdienstordnungen („tam ipsius missae ordo, quam psallendi vel ministrandi consuetudo"), in der Provinz Tarragonien sich nach der Metropole richten sollten,[4]) und in gleicher Richtung erging der Beschlufs der 1. Synode von Braga i. J. 563 für die Provinz Gallicia.[5])

Zur vollen Entfaltung gelangte aber erst die spanische Kirche, als der heftige Verfolger der katholischen Kirche, Leovigild, 586 gestorben war und sein Sohn Reccared vor den versammelten arianischen Bischöfen das katholische Glaubensbekenntnis ablegte und dieselben zum Eintritt in die katholische Kirche bestimmte (589).[6])

Von da an beginnt eine reiche liturgische Thätigkeit zur Reform und Festlegung der spanischen Messe. Besonders thätig dabei waren: Leander von Sevilla, der ältere Bruder Isidors[7]) († um 600) und Johannes von Saragossa.[8])

Von grofser Bedeutung war die 4. Synode von Toledo 633,

---

[2]) Isid. Hisp. Hist. de reg. Goth. n. 72, MSL. 83, S. 1076 ff.

[3]) Gams a. a. O. II, 1, S. 482 f. Möhler, Kirchengeschichte, herausgegeben von Gams 2, S. 14. Probst a. a. O. S. 380.

[4]) Bruns II, S. 18.

[5]) Die Synode bestimmte: „Wir sollen es für notwendig und höchst nützlich halten, dafs das, was bei uns durch eine verschiedene und ungeordnete Gewohnheit festgehalten wird, mit der Gnade Gottes durch ein unter uns vereinbartes einmütiges Officium celebriert werde". Man berief sich auf den Bischof Profuturus, der im Jahre 538 vom römischen Stuhle (Papst Vigilius) auf seine Anfrage den ordo missae von Rom erhalten habe (§ 38) und stellte diesen als für alle Kirchen verbindlich auf (Bruns II, S. 33 f.).

[6]) Gams a. a. O. II, 1, S. 491.

[7]) Isidor bezeugt selbst von seinem Bruder: „Siquidem et in ecclesiasticis officiis idem non parvo laboravit studio: in toto enim Psalterio duplici editione orationes conscripsit: in sacrificio quoque, laudibus atque psalmis, multa dulci sono composuit (de vir. illustr. n. 58, MSL. 83, S. 1104).

[8]) Von Johannes von Saragossa berichtet Ildefonsus in seiner Fortsetzung der Schrift Isidors, de vir. illustr.: „In ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit".

die im can. 2 die Einheit des Psalmengesanges und der Meſsfeier nicht bloſs für eine Kirchenprovinz, sondern für ganz Spanien und Gallicien festsetzte und auch vieles in einzelnen liturgischen Stücken ordnete.[9]) Auf dieser Synode war besonders auch Isidor von Sevilla thätig, weshalb seine Schriften, besonders die Schrift „de ecclesiasticis officiis“ an Bedeutung gewinnen. Weiterhin arbeiteten auf liturgischem Gebiete Eugen II. von Toledo (647—657)[10]) und sein Nachfolger Ildefonsus von Toledo (657—667).[11]) In besonders hervorragender Weise scheint schliefslich Julian von Toledo († 690) thätig gewesen zu sein.[12])

3. Die spanische Liturgie wird mit dem Namen gotische Liturgie, oder häufiger noch mozarabische Liturgie bezeichnet. Der letztgenannte Name kommt von den unter der Herrschaft der Sarazenen stehenden Spaniern her.[13]) Auch isidorianische Liturgie wird sie genannt, weil viele (z. B. Baronius) Isidor für den Autor der mozarabischen Messe halten. Indessen ist zweifellos vieles in der mozarabischen Messe älter, vieles auch erst nach Isidor in dieselbe gekommen.[14])

Die Erhaltung der mozarabischen Meſsordnung ist dem Erz-

---

[9]) Bruns I, S. 221 ff. Gams II, 2, S. 90 ff.

[10]) Von ihm heifst es: „Cantus pessimis usibus vitiatos melodiae cognitione correxit, officiorum omissos ordines curamque decrevit“.

[11]) Sein Nachfolger Julian sagt von ihm, dafs er viele Bücher geschrieben habe, deren dritter Teil Messen, Hymnen und Sermone enthalte.

[12]) Er verfafste: „librum missarum de toto circulo anni in quatuor partes divisum, in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit, aliquas ex toto composuit. Item librum de festivitatibus, quas Toletana ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stilo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studiose correctum, in unum congessit atque ecclesiae Dei usibus ob amorem reliquit sanctae religionis“ (vgl. Probst a. a. O. S. 396). Gams (II, 2, S. 209) sagt daher von Julian: „Wenn man irgend jemanden den Vater und Verfasser der mozarabischen Liturgie nennen will, so gebührt ihm dieser Name.“

[13]) Mozarabes ist die romanisierte Form des arabischen musta'rib oder auch musta'rab, in hebräischen Buchstaben מִשְׁתַּעְרַב. Die Form ist ein Participium der X. Stammform (oder Konjugation) eines arabischen von dem Nomen 'arab = Araber hergeleiteten Verbums. Sie bezeichnet den, der sich zum Araber hat machen lassen oder (passiv) zu einem Araber gemacht worden ist.

[14]) Vgl. Bona I, 9, 1. Die vierte Synode von Toledo 633 führt vieles als bereits bestehend an. Andrerseits scheint die Gestaltung nach den Festzeiten des Jahres erst nach Isidor, besonders von Julian (s. Anm. 12) geschaffen zu sein.

bischof Ximenes von Toledo zu verdanken. Er liefs im Jahre 1500 zu Toledo das Missale und das Breviarium Mozarabicum, aus der gotischen Schrift in das lateinische übersetzt, herausgeben (s. § 38). Allerdings zeigt uns dies Werk nicht mehr die ursprüngliche Form. Dennoch ist es in Verbindung mit den Schriften Isidors und den mannigfachen Bestimmungen der spanischen Synoden bis Ende des 7. Jahrh. von grofsem Wert. Man wird viele eigenartige Stücke als der alten spanischen Liturgie entstammend erkennen können. Andere werden später auch auf spanischem Boden erwachsen sein, andere dagegen lassen sich deutlich als römische Zusätze erkennen.

In der Mitte des 18. Jahrh. hat der Jesuit Andreas Marcus Burriel, der unter Ferdinand VI. von Spanien nach Toledo gesandt wurde, um die Archive daselbst zu untersuchen und die wichtigen Handschriften zu sammeln, in den Archiven von Toledo elf Bände Handschriften auf Pergament gefunden, welche die gotische oder mozarabische Liturgie enthalten, und deren man sich bei Anfertigung des auf Befehl des Kardinal Ximenez gedruckten Missale und Breviarium bedient hatte. Burriel liefs sämtliche Handschriften ganz genau abschreiben, so dafs sie fast vollständig dem Original glichen. Sie müssen in der Bibliothek in Madrid sich befinden. Von ihnen führt Pinius in seiner Ausgabe der mozarabischen Liturgie, Rom 1740, acht an. Burriel schreibt selbst im Jahre 1752: „Ich schäme mich, wenn ich sehe, wie Fremde sich so sorgfältig mit unserer mozarabischen Liturgie beschäftigen . . . Aber es findet sich eine überaus grofse Verschiedenheit zwischen Druck und Handschriften, sowohl in Hinsicht auf den Inhalt, als auch auf die Einteilung und Folge der Materien. Wollte man einmal ein schätzbares und wahrhaft nützliches Werk publizieren, so hätte man die Handschriften, ganz wie man sie fand, abdrucken lassen sollen, so wie man es beim Missale Gallicanum und bei anderen solchen Schriften gethan hat". (Vgl. Journal des Sçavans 1787, Januar, S. 9 ff. und Flügge a. a. O. S. 115 f.) Ehe die sehr erwünschte Herausgabe der Originale nicht erfolgt ist, wird man die ursprüngliche Form von den späteren Zusätzen nicht vollständig scheiden können. Dennoch bleibt die mozarabische Liturgie auch in der Gestalt, in der wir sie jetzt haben, von grofsem Wert, da wir vieles mit Isidors Angaben und den Canones der spanischen Konzilien übereinstimmend finden. Flügge (a. a. O.) bezweifelt sogar, dafs die Abweichungen der Handschriften sehr erhebliche seien.

Die Ausgabe des Ximenes (Missale mixtum genannt) enthält die Messen für alle Sonntage und Feste des Jahres, auch Messen in den Wochentagen der Fastenzeit, zeigt also schon eine viel später ausgebildete Form, als sie das 7. Jahrh. haben konnte. Probst (a. a. O. S. 399) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dafs für das Verständnis der älteren Form besonders die Messen an den Sonntagen nach Epiphanias und an einem Sonntag nach dem Septemberfasten von Wichtigkeit sind, weil sie keine Rücksicht auf die kirchliche Zeit nehmen und die Sonntage Septuagesimae, Sexagesimae und Quinquagesimae noch nicht kennen. Wichtig ist auch die

Messe des 1. Adventsonntags, weil sie alle die feststehenden Stücke, die sich in allen Messen wiederholen, vollständig im Text enthält.

Die Ausgabe des Ximenes ist äufserst selten. Im Jahre 1755 gaben der Jesuit Alex. Lesleus und der Spanier Azevedo die mozarabische Liturgie wieder heraus unter dem Titel: „Missale mixtum secundum regulam b. Isidori, dictum Mozarabes, praefatione notis et appendice ab Alexandro Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Romae 1755". Eine weitere Ausgabe erschien in Rom im Jahre 1804 von Franz Anton Lorenzana. Abgedruckt ist das Miss. mixt. in MSL. 85, wonach im folgenden citiert wird. Wir brauchen den im Titel stehenden Namen Missale mixtum, um diese Liturgie von der ursprünglichen und noch nicht zugänglichen eigentlichen mozarabischen Liturgie zu unterscheiden.

4. Der Gottesdienst der spanischen Kirche hatte demnach folgenden Verlauf:

a) Psalmengesang, im Missale mixtum „Officium" genannt, mit der Doxologie: „Gloria et honor patri etc.", aber ohne den Zusatz: „sicut erat in principio etc."

b) Gloria in excelsis.

c) Eine oratio.

Dafs die zuerst genannten Stücke a—c bereits in der alten spanischen Messe vorhanden waren, ist nicht anzunehmen. Jedenfalls hat der Gottesdienst auch hier wie überall anfänglich (S. 253. 258. 280. 290) mit den Lektionen begonnen, wie im Missale mixtum die Messen der Quadragesimalzeit, aufser dem ersten Sonntage, sogleich mit den Lektionen anheben. — Jedenfalls aber sind die Stücke a—c nicht durch die römische Messe in den spanischen Gottesdienst gekommen, da bedeutsame Unterschiede vorhanden sind. Die wechselnden Introiten der römischen Messe sind die „officia", mit denen die spanische Messe begann, nicht gewesen, denn in den Messen der Epiphaniensonntage wiederholt sich (ein Zeichen für das Alter dieser Messen) dasselbe officium. Die Erweiterung des „Gloria patri" zu „Gloria et honor patri" (s. auch S. 316, Anm. 29) wurde vom 15. can. der 4. Synode zu Toledo (Bruns a. a. O. I, S. 228) mit dem Hinweis darauf angeordnet, dafs diese Erweiterung Ps. 28 (29), 2 und Apoc. 5, 13 stehe. Das Kyrie der römischen Messe (§ 41, V) fehlt ebenfalls im Missale mixtum. Die folgende oratio (c) hat durchaus nicht die Form der Kollektengebete in der Messe (§ 41, VII). Sie beginnt nicht mit „oremus" (das in der spanischen Messe nur vor dem Agios und dem Vaterunser steht) und schliefst nicht mit „per dominum etc."

Das Gloria in excelsis und zwar mit dem „laudamus te" (§ 41, VI), wird erwähnt im 13. can. der 4. Synode von Toledo (Bruns I, S. 227), der verfügt, dafs auch die nicht biblischen Hymnen, wie sie z. B. von Hilarius und Ambrosius gedichtet seien, in der Kirche gesungen werden sollen.

In Bezug auf die Salutation: „Dominus vobiscum" verfügt die 1. Synode von Braga vom Jahre 563 can. 3: „Item placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: 'Dominus sit semper vobiscum' . . . [et] ut respondeatur a populo: ‚Et cum spiritu tuo', sicut et ab ipsis apostolis traditum omnis retinet Oriens (Bruns a. a. O. II, S. 34). Früher hatte der Bischof mit: „Pax vobiscum" gegrüfst (s. § 41, VII).

d) Die Lektionen, die dreifach waren: alttestamentlich (Prophetia), epistolisch, evangelisch, und die nach der Itala gelesen wurden. Jede der Lektionen wurde mit der Salutation: „Dominus sit semper vobiscum", Resp.: „Et cum spiritu tuo" eingeleitet, die beiden ersten Lektionen mit dem Rufe: „Deo gratias" beantwortet. Dem Evangelium ging der Ruf des Diakons voraus: „Laus tibi", worauf alle antworteten: „Laus tibi, Jesu Christe, rex aeternae gloriae". Auf die Ankündigung der zu verlesenden evangelischen Stelle antwortete das Volk: „Gloria tibi Domine". Auf die evangelische Lektion folgte nochmals die Salutation. Ein psalmus responsorius fügte sich zwischen die beiden ersten Lesungen ein. Das Evangelium schlofs mit dem Alleluja (Laus oder Laudes genannt). Von einer darauf folgenden Predigt hören wir nichts.

Dafs die alte spanische Liturgie, wie auch das Missale mixtum, drei Lektionen (nicht zwei, wie Le Brun, explication de la messe II, S. 236 annimmt) gehabt hat, kann nicht bezweifelt werden. Der Lektor kündigte die Lektionen dem Volke an, las aber nur die alttestamentliche Lektion, während dem Subdiakonus die neutestamentlichen Lektionen zustanden. Einem Subdiakonus, der sich nach dem Tode zum zweitenmal verheiratet, wurde das letztgenannte Recht entzogen, und er wurde auf den Grad eines Lektors zurückversetzt (vgl. can. 2 und 4 der 1. Synode von Toledo 398, Bruns a. a. O. I, S. 204). Zu Isidors Zeit war an die Stelle des Subdiakonus in diesem Amt der Diakonus getreten: „Ad lectorem pertinet lectiones pronuntiare et ea, quae prophetae annunciaverunt, populis praedicare . . . Nam sicut lectoribus Vetus Testamentum, ita diaconibus Novum praedicare praeceptum est" (Ep. ad Leudefr., MSL. 83, S. 895). Dafs mit dem praedicare das Vorlesen, mit dem pronuntiare das Ankündigen der Lektion gemeint sei, ist wohl gewifs. Allerdings scheint es nach de eccl. off. II, 11, 3, l. c. S. 791, als ob auch dem Lektor die epistolische Lektion zugewiesen sei.

Wenn Kliefoth (S. 298) aus der Bestimmung des 46. can. der 4. Synode zu Toledo 633, dafs in der Quinquagesimalzeit die Offenbarung Johannis gelesen werden soll, glaubt schliefsen zu müssen, dafs damals noch die lectio continua bestand, so belehrt uns der Liber comicus (S. 228, Anm. 17), dafs diese Bestimmung gegen die lectio selecta, die sich den Festzeiten anpafst, nicht streitet. Thatsächlich finden wir daselbst während der Quinquagesimalzeit an Stelle der alttestamentlichen Lektionen Stücke aus diesem Buch, das früher in der spanischen Kirche vielfach nicht unter die biblischen Bücher aufgenommen war. Dafs zwischen der ersten und zweiten Lektion das sogenannte Benedicite, d. h. der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen, auf den Isidor (de eccl. off. I, 6, l. c. S. 743) besonderes Gewicht legt, gesungen wurde und nicht, wie Kliefoth (a. a. O. S. 310) meint, im Offertorium, beweist z. B. der erste Fastensonntag im Missale mixtum (l. c. S. 297). Das Alleluja (Laus oder Laudes genannt; Isid., de off. eccl. I, 13, 1, l. c. S. 750), folgt auf das Evangelium (nicht wie in der römischen Messe (§ 41, IX), auf

die Epistel). Ausdrücklich ordnete der 12. can. der 4. Synode von Toledo (Bruns a. a. O. S. 227) diese Stellung an und wies die andere ab. Das Alleluja wurde übrigens durchs ganze Jahr, ausgenommen in der Fastenzeit, gesungen (can. 10). Vor der Lesung der Epistel und des Evangeliums gebot der Lektor Stillschweigen: „Silentium facite“ (Isid., de off. eccl. I, 10, 3, l. c. S. 745). (Vgl. auch das Zeugnis des Abtes Beatus 785 in Etherius et Beatus 1. Bibl. Patr. Lugd. 13, S. 370. Probst a. a. O. S. 404 f.)

Isidor und das Missale mixtum erwähnen nichts von einer Predigt. Das Vorlesen der Lektionen wird, wie wir sahen, als „praedicare“ bezeichnet. Unter den Obliegenheiten des Presbyters und Bischofs innerhalb des Gottesdienstes zählt Isidor nichts von freier Verkündigung des Wortes Gottes auf (de off. eccl. I, 13, Ep. 1 ad Leudefr. l. c.). Allerdings steht de off. II, 7, unter den Obliegenheiten des Presbyters auch die „doctrina populi“ und das „officium praedicandi“. Doch ist dies wohl, da es sich hier nicht um den Gottesdienst handelt, von der Unterweisung der Gemeinden im allgemeinen zu verstehen (Kliefoth a. a. O. S. 301, gegen Probst a. a. O. S. 406).

e) Die Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Pönitenten hat zu Isidors Zeit nach den Lesungen noch stattgefunden.

„Missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita: Si quis catechumenus remansit, foras exeat, et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt, qui nondum regenerati noscuntur“ (Etymol. VI, 19, 4, l. c. 82, S. 252). Zum Amt des Ostiarius gehört es, dafür zu sorgen, dafs nur die Gläubigen in der Kirche bleiben (de off. eccl. II, 15, l. c. 83, S. 794). Auch kennt Isidor das Amt der Exorcisten, die den Energumenen die Hände auflegen (de off. eccl. II, 13· Ep. 1 ad Leudefr. l. c.). Von Gebeten, die über die Katechumenen (wie in Const. ap. VIII, S. 281) gesprochen wurden, ist nichts zu finden. Dagegen finden sich in den Ferialmessen der Quadragesima im Missale mixtum Gebete über die Büfser. — Dort wird zum Schlufs den Büfsern gesagt: „State locis vestris ad Missam“ (z. B. MSL. 85, S. 507). — Kliefoth (S. 302) behauptet, dafs Isidor und die mozarabische Messe die Entlassung nach dem Offertorium ansetzten, aber weder im Missale mixtum, noch in der von Kl. angeführten Stelle (de off. eccl. 13—15, l. c. S. 751 ff.) findet sich diese Angabe. Nach der letztgenannten Stelle steht das Gebet über die Büfser vor dem Offertorium.

f) Das Offertorium (in dem Missale mixtum: „Sacrificium“ genannt), d. h. die Darbringung der Hostie und des Kelchs vor Gott mit nachfolgendem Chorgesang und Händewaschen des Priesters.

Im 4. und 5. Jahrh. brachten auch in der spanischen Messe die Gemeindeglieder Gaben auf den Altar wie in der afrikanischen (S. 300) und mailändischen (S. 306) Kirche (vgl. can. 28 und 29 der Synode zu Elvira v. J. 305, Bruns a. a. O. II, S. 6). Zu Isidors Zeiten sammelten die Subdiakonen von den Gemeindegliedern Geld und andere Gaben ein. Aber der Thesaurarius, der sie empfing, übermittelte die Abendmahlselemente den Diakonen, die sie auf den Altar brachten (s. Kliefoth a. a. O. S. 307). Nach dem 6. can. des 16. Konzils von Toledo v. J. 693 haben die Priester allein

für die Abendmahlselemente, insbesondere für das besonders zu diesem Zwecke und nicht für den Hausgebrauch zubereitete Brot zu sorgen (Bruns I, S. 371).

Über den Ritus des Offertoriums s. Isidor, de eccl. off. I, 14 (l. c. S. 751). Das Händewaschen ist ep. 1, ad. Leudefr. 7 (l. c. S. 895) bezeugt.

Das Missale mixtum hat als „Sacrificium" einige Antiphonieen.

g) Der Abendmahlsakt besteht aus verschiedenen Stücken, die Isidor als septem orationes bezeichnet. Die erste oratio enthält eine Aufforderung zum Gebet. Die zweite oratio ist ein Fürbittengebet für die Gläubigen, das (nach dem Missale mixtum) mit „Agios, Agios, Agios, Domine Deus rex aeterne, tibi laudes et gratias" eingeleitet wird. Beide orationes gehören wohl zusammen und bezeichnen ursprünglich das Fürbittengebet, dessen Stücke erst vom Diakon in prosphonetischer Form angekündigt und dann in direkter Gebetsform (Epiklese) beschlossen wird. Die dritte oratio ist ein Gebet für die Gläubigen und Verstorbenen, wobei die Namen der Opfernden und derer, für die geopfert wird, genannt werden. Die vierte oratio ist eine Aufforderung zum Friedenskufs. Als fünfte oratio folgt die Präfation (in der spanischen Messe illatio genannt), deren Anfang nach dem Missale mixtum also lautet: Presb.: „Introibo ad altare Dei mei". Chorus: „Ad deum, qui laetificat juventutem meam". Presb.: „Aures ad Dominum". Chorus: „Habemus ad Dominum". Presb.: „Sursum corda". Chorus: „Levemus ad dominum". Presb.: „Deo ac Domino nostro Jesu Christo filio Dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus". Chorus: „Dignum et justum est". Das Präfationsgebet schliefst nach Isidor mit dem „Osanna in excelsis". In der sechsten oratio geschieht die eigentliche Konsekration. Sie enthält aufser der von Isidor erwähnten Epiklese des heiligen Geistes auch die Einsetzungsworte. (Das Missale mixtum hat die Epiklese beseitigt, enthält aber noch aufser den genannten Stücken solche, die wohl erst später in die spanische Messe, teilweise durch römischen Einflufs, gekommen sind.) Als siebente oratio nennt Isidor das Vaterunser. Vor dasselbe fügt sich seit 589 noch das Symbolum Nicaenum ein. — Auf das Vaterunser folgt die sogenannte immissio panis in calicem mit den Worten: „Sancta sanctis" nebst der Segnung (Benedictio) des Volkes zu einem würdigen Genufs und zwar vielleicht mit dem aaronitischen Segen. Nach dem Worte Ps. 34, 9 und angeschlossenem Alleluja folgt die Kommunion. Ein Dankgebet und eine Entlassungsformel schliefsen die Feier.

Die septem orationes, die allerdings wohl mehr wegen der Zahlensymbolik so eingeteilt sind, erwähnt Isidor de eccl. off. I, 15 (l. c., S. 752 ff.). Kliefoth zählt irrig nur sechs Gebete und zählt das Vaterunser als „ultima, zur sexta oratio". Isidor spricht aber ausdrücklich zuletzt von septem sacrificii orationes und symbolisiert diese Zahl. Das Agios vor dem zweiten Gebet nennt Isidor an dieser Stelle nicht. Doch hat es das Missale mixtum (l. c. S. 114). Da es nicht durch Rom hineingekommen sein kann, wird es wohl zu den älteren Bestandteilen zu rechnen sein. Über die ursprüngliche Stellung des Fürbittengebets (oratio pro fidelibus), welches wohl die beiden ersten von Isidor genannten orationes in der oben genannten doppelten Form (der indictio precum seitens des Diakonus und des direkten Gebetsschlusses seitens des Bischofs, — entsprechend dem Gebet Const. ap. VIII, e, S. 282) umfafst, siehe die beachtenswerten Ausführungen bei Probst a. a. O. S. 408 ff. Auch das Missale mixtum hat hier in den Messen der Quadragesimalzeit (z. B. S. 321. 357) erst eine Aufforderung zum Gebet, worauf als „alia oratio" ein Gebet in epikletischer Form sich anschliefst. Dafs die oben genannte Fassung der Präfation des Missale mixtum (l. c. S. 115), die von der römischen Fassung (§ 41, XVIII) wesentlich abweicht, der alten spanischen Liturgie angehört, wird durch Isidors Wort: „diaconus praemonet aures ad dominum haberi" (ep. 1 ad Leudefred. l. c.) bezeugt, nur dafs im Missale mixtum der Presbyter für den Diakon eintritt. — Die Einsetzungworte sind von Isidor bezeugt in ep. 7 ad Redempt. 2 (l. c. 83, S. 905): „De substantia sacramenti sunt verba dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet: Hoc est corpus meum". Das Missale mixtum (l. c. S. 116) hat vor den Einsetzungsworten einen eigentümlichen Gebetsruf: „Adesto, adesto, Jesu bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum", der wohl ebenfalls der alten Liturgie angehört. Die Einsetzungsworte werden ebendaselbst ohne die erweiternden Zusätze der Const. ap. VIII (S. 284) und der römischen Messe (§ 41, XXIV) nur nach den Schriftworten unter Zugrundelegung von 1. Kor. 11 und mit Hinzufügung von 1. Kor. 11, 26 citiert. Auch dies läfst auf die ursprüngliche Form der alten spanischen Messe schliefsen. Die Worte: „ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum Christi corpori et sanguini conformetur" (de eccl. off. I, 15, 3 l. c. S. 753) und: „haec (Brot und Wein) autem, dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum in sacramentum divini corporis transeunt" (I, 18, 4 l. c. S. 755) bezeugen die Epiklese des heil. Geistes, durch welchen die Wandlung vollzogen wird (S. 265). — Ueber die Einführung des Symbolum Nicaenum in die spanische Messe im J. 589 s. § 41, XI. Isidor bezeugt es ausdrücklich (I, 16, S. 753). — Das Vaterunser hatte die Synode von Gerundia 517 in can. 11 als Schlufsgebet der Messen und Vespern angeordnet (Bruns II, S. 20). Die 4. Synode zu Toledo 633 ordnete in can. 10 an: „Nonnulli sacerdotium per Hispanias reperiuntur, qui dominicam orationem non quotidie sed tantum die dominica dicunt . . . Quisquis ergo sacerdotum vel subjacentium clericorum hanc orationem dominicam quotidie aut in publico aut in privato officio praeterierit, propter superbiam judicatus ordinis sui honore mulctetur" (Bruns I, S. 225 f.). Im Missale mixtum antwortet auf jede Bitte der Chor mit Amen. — Es findet sich im Miss. mixt. nach den Einsetzungsworten noch ein Gebet, durch

welches Leib und Blut des Herrn Gotte geopfert wird. Ferner enthält dasselbe die Elevation und eine eigentümliche fractio panis. Ob die letzteren Stücke der älteren spanischen Messe schon angehören, ist fraglich. Kliefoth (S. 317) hält das erstgenannte Gebet für alt, die übrigen Stücke für später eingefügt.

Was die sogenannte immissio panis in calicem und die Segnung des Volkes betrifft, so bestimmt can. 18 des 4. Konzils zu Toledo 633: „Nonnulli sacerdotes post dictam orationem dominicam statim communicant et postea benedictionem populo dant, quod deinceps interdicimus; sed post orationem dominicam et conjunctionem panis et calicis benedictio in populum sequatur, et tunc demum corporis et sanguinis domini sacramentum sumatur, eo videlicet ordine ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus“ (Bruns I, S. 228 f.). Über die Ausführung selbst giebt das Missale mixtum (l. c. S. 119) Aufschluſs. Nach dem Vaterunser heiſst es (l. c. S. 119): „der Presbyter nehme eine bestimmte Partikel des gebrochnen Brotes und halte sie über den Kelch. Zur Auferstehungszeit (also Osterzeit) spreche er dreimal: „Vicit leo de tribu Juda, radix David, Alleluja“. Chorus: „Qui sedes super Cherubim, radix David, Alleluja“. Darauf betet der Presbyter: „Sancta sanctis, et conjunctio corporis Domini nostri Jesu Christi sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam; et defunctis fidelibus prestetur ad requiem“, worauf er die Partikel in den Kelch wirft. Da das Sancta sanctis (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* S. 286. 291) in der römischen Messe sich nicht findet, ist es hier wohl ursprünglich. Doch hat es wohl zuerst, wie auch in der morgenländischen Kirche, eine selbständige Stellung gehabt. Die grammatisch unverständliche Verbindung mit den folgenden Worten scheint dafür zu zeugen (vgl. Probst S. 433). — An das genannte Gebet schlieſst sich die benedictio des Volkes zum gesegneten Genuſs an wie in Const. apost. II (S. 286), Lit. Jacobi (Brightman I, S. 60 f.), Lit. Marci (ebenda S. 136 f.) und in den Gebeten des Serapion No. 3 (TU. N.F. II, 3[b], S. 7). Sie ist eine stehende Rubrik im Miss. mixtum; die Form wechselt in jeder Messe. Die Formulierungen, die sich den Festtagen anpassen, sind besonders schön. Sie sind jedenfalls späteren Ursprungs, aber nicht durch römischen Einfluſs gestaltet. Isidor sagt (de eccl. off. I, 17, l. c. S. 754): „Benedictionem autem dari a sacerdotibus populo antiqua per Moysen benedictio pandit et comprobat, qua benedicere populo sub sacramento trinae invocationis jubetur. Ait enim ad Moysen Dominus“ (folgt 4. Mos. 6, 24). Daraus scheint hervorzugehen, daſs die spanische Kirche den aaronitischen Segen an dieser Stelle gebraucht hat, wenn nicht auch hier wie in Const. ap. II (S. 286 Anm. 7) derselbe nur als alttestamentliches Vorbild herbeigezogen ist. Der Wortlaut bei Isidor spricht für das erstere. Jedenfalls kennt das Miss. mixt. auch den aaronitischen Segen als benedictio vor der Kommunion (dom. VI p. Pentec. l. c. S. 642 f.). Jede benedictio schlieſst mit den Worten: „Per misericordiam ipsius Dei nostri, qui est benedictus et vivit et omnia regit in secula seculorum. Resp.: Amen.“ Der Zusammenhang der spanischen Liturgie mit dem Morgenland erhellt auch daraus, daſs das Missale mixtum die benedictio einleitet mit den Worten „qui sedes super Cherubim“ (Ps. 80, 2). Das entsprechende Benediktionsgebet in der Lit. Marci beginnt ebenfalls mit der Anrede an Gott: „*ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ*“. — Auf die Benediktion

folgt im Missale mixtum das auch aus den morgenländischen Liturgieen (S. 287) bekannte, in der römischen Messe nicht vorhandene Wort Ps. 34, 9: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist etc.“ mit angefügtem Halleluja, ebenfalls wohl ein Stück der alten spanischen Messe. — Auch die Danksagung nach der Kommunion scheint alt zu sein, da die betreffenden Gebete die Festzeiten nicht berücksichtigen. Das Missale mixtum schliefst jede Messe mit den Worten: „Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Jesu Christi: votum nostrum sit acceptum cum pace. Resp.: Deo Gratias.“

§ 37. 5. Die keltische und die angelsächsische Liturgie.

Schöll, Diss. de Ecclesiast. Britonum Scotorumque eccl. fontibus. 1856. — Ders., PRE.² 8, S. 334 ff. Art.: „Keltische Kirche“. — Warren, the liturgy and ritual of the Celtic Church. Oxf. 1881 (woselbst sich auch die gesamte Litteratur bis zum genannten Jahr auf Seite XIII sqq. findet). — Newell, history of the Welsh Church. Lond. 1895. — Williams, some aspects of the christ. church in Wales during the V. and VI. cent. Lond. 1895. — Swete, church services and service books before the reformation. Lond. 1896. — Bund, the Celtic Church of Wales. Lond. 1897. — Frere, the Use of Sarum I. The Sarum Customs as set forth in the Consuetudinary and Customary. 1898.

1. Unter der keltischen Kirche wird die in Wales, Schottland und Irland bestehende Kirche vor der Mission des Augustinus im Jahre 597 verstanden. Sie wurde nach und nach von der Kirche der Angelsachsen, die römisches Gepräge hatte, aufgezehrt. Die keltische Kirche war durchaus unabhängig von Rom nach Ursprung und Jurisdiktion. Zwar wird von Prosper Aquitanus,[1]) dem Beda[2]) durchaus folgt, berichtet, dafs Palladius als erster Bischof von Papst Cölestinus im Jahre 429 nach Britannien gesendet worden sei. Aber die sich völlig widersprechenden Mitteilungen[3]) und der Mangel an sicheren Nachrichten lassen die ganze Persönlichkeit des Palladius oder wenigstens die Erzählung von seiner Wirksamkeit als legendarisch erscheinen.[4])

Das Christentum ist wahrscheinlich durch den Verkehr von Gallien aus nach Britannien gekommen. Zur Zeit der diokletianischen Verfolgung ist das Vorhandensein von christlichen Gemeinden im

[1]) Chron. Consular. MSL. 51, S. 594.

[2]) H. E. I, 13, MSL. 95, S. 407.

[3]) Anderwärts (cf. Coll. 21, l. c. S. 271) berichtet Prosper von Irland als einem damals noch heidnischen Lande.

[4]) Warren S. 30 f. Schöll in PRE.² 11, S. 172 f. Art.: „Palladius“.

südlichen Britannien bezeugt.[5]) Die Unabhängigkeit der keltischen Kirche von Rom ist nicht zu bezweifeln.[6])

2. Leider sind uns keinerlei Dokumente liturgischer Art aus der keltischen Zeit erhalten geblieben. Sie sind spurlos unter der angelsächsischen Invasion zu Grunde gegangen. Aber wir haben Dokumente, in denen zwar der römische Einfluſs überwiegend zur Geltung gekommen ist, in denen aber noch die Spuren der keltischen Vergangenheit, die sehr eng mit der gallikanischen Form verwandt sind, sich zeigen. Das älteste und wichtigste derartige Dokument ist das sogenannte Stowe Missale, das von einigen in die erste Hälfte des 7. Jahrh. verlegt wird, vielleicht aber nicht vor dem 9. Jahrh. anzusetzen ist.

Das sogenannte Stowe Missale ist nach dem Landgute des Herzogs von Buckingham, Stowe, benannt, wo es in der groſsen Bibliothek bis 1849 war. Jetzt ist es im Besitz der englischen Regierung in der Royal Irish Academy zu Dublin. Im Auszug ist es zuerst veröffentlicht von Warren (a. a. O. S. 207 ff.), Grisar (nach Warrens Text) in der Zeitschr. f. kathol. Theologie (Innsbruck 1885), von Bäumer (ebenda 1892) und Probst (die Abendl. Messe vom 5.—8. Jahrh., 1896, S. 43 ff.). Vgl. auch die Untersuchungen der genannten Männer, und besonders Mac Carthy in dem Bericht der Sitzung der königlich irischen Akademie der Wissenschaften vom 8. Juni 1885 (erschienen als Abhandl. 1886). Todd (Descriptive Remarks on Illuminations in certain ancient Irish MSS., Lond. 1869), Mac Carthy, Grisar und Bäumer setzen das Missale in die Zeit zwischen 627 und 640, während Probst es sogar für die unter Papst Cölestin († 432) in Rom gelesene Missa quotidiana hält, die durch Patricius um 430 von Rom nach Britannien gebracht worden sei. Warren glaubt bis zum 9. Jahrh. herabgehen zu müssen. Auſser dem Stowe Missale sind noch als Urkunden zu nennen: die Bücher von Armagh, von Dimma, von Dees, das Leabhac Breac u. a. (S. das nähere bei Warren S. 159 ff.)

---

[5]) Gildas, de excidio Britanniae I, c. 7, MSL. 69, S. 337. Schon Tertullian (adv. Jud. 7) spricht von dem Christentum, das bis „Britannorum inaccessa Romanis loca“ vorgedrungen sei. Doch ist es fraglich, ob Tert. aus wirklicher Kenntnis der Thatsachen redet, oder ob er damit nur die Behauptung ausspricht, daſs das Christentum überall hingekommen sei.

[6]) Im Jahre 570 bezeugt Gildas: „Britones toti mundo contrarii, moribus Romanis inimici, non solum in missa, sed in tonsura etiam“. Augustinus bezeugt in dem Brief an Gregor I. die Verschiedenheit der gottesdienstlichen Gebräuche in Britannien und Rom (Beda, H. E. 1, 27, MSL. 71, S. 58). Duchesne (Orig. d. culte chr. p. 94) bezweifelt die Echtheit des Briefes und der Antwort des Papstes Gregor. Er schreibt die Anfrage Augustins dem Erzbischof Theodor († 690) zu, was für die obige Frage von derselben Bedeutung ist. Noch 1069 wird von den Unsitten der keltischen Messe geklagt, die ritu barbaro gefeiert werde (Theodoricus, Vita S. Margaret. c. 8).

3. Die keltische Messe zeigt durchaus gallikanischen Charakter. Die zahlreichen Kollekten, die drei Lektionen finden sich nach gallikanischer Weise. Die Fürbitte für Lebende und für Tote war, wie in der gallikanischen Liturgie, mit einander verbunden (s. ob. S. 314 m). Während der Kommunion wurde ein Hymnus gesungen, wie in der gallikanischen und mozarabischen Liturgie. Ebenso finden wir den Gesang des Benedicite, auch den Gesang des Sonus während des Offertoriums, wie in beiden genannten Liturgieen.[7]) Der Friedenskufs findet sich im Stowe Missale unmittelbar vor der Kommunion, wie in der römischen Messe im Unterschied von der gallikanischen Sitte (s. o. S. 314 n). Ob dies ursprünglich oder eine Änderung im römischen Sinne ist, ist nicht zu entscheiden. — Auf die fractio panis wurde, wie in der gallikanischen und mozarabischen Messe, grofses Gewicht gelegt.[8]) Ein ganz eigenartiger Ritus der keltischen Kirche bestand darin, dafs stets zwei Priester am Altar funktionieren mufsten und nur der Bischof das Vorrecht hatte, die Messe allein zu celebrieren,[9]) während in den übrigen occidentalischen Kirchen gerade bei der bischöflichen Messe zur Erhöhung der Feierlichkeit mehrere Priester am Altar assistierten.

4. Indessen wich auch der angelsächsische, von Rom beeinflufste Ritus noch mannigfach vom römischen ab. Solche gottesdienstliche Ordnungen, die vor der normannischen Eroberung (1066) bestanden, wie das sogenannte Leofric Missale, das Missale von Robert von Jumièges, Erzbischof von Canterbury (1051/52), das Missale der Augustinus-Abtei von Canterbury[10]) tragen vielfach nicht-römische Elemente in sich. Aber einheitlich-nationale Abweichungen waren es nicht, da die verschiedenen Diöcesen (Salisbury, Hereford, Bangor, York, Linkoln, Ripon, Exeter, Winchester, St. Pauls in London u. a.) verschiedene Formen und Sitten (Uses) hatten. Diese Verschiedenheit wurde noch verstärkt durch das infolge der Eroberung durch die Normannen bewirkte Über-

[7]) Vgl. über alle diese Punkte Warren S. 94 ff. Daselbst (S. 109) findet sich auch der Versuch einer Rekonstruktion des irischen Canon missae.

[8]) „frangere panem“ war solenner Ausdruck für „missarum sollemnia celebrare“.

[9]) Warren S. 128 f.

[10]) Von Rule, the Missal of St. Augustine's Abbey, Canterbury 1896, herausgegeben und besprochen. Rule setzt die Handschrift selbst in die Zeit zwischen 1095 und 1118 (S. XIII).

gewicht der alten Kathedralsitze. Während des Jahres 1090 erhielten die drei grofsen Kirchen von York, Linkoln und Salisbury neue Konstitutionen von den normannischen Prälaten, die ihnen vorgesetzt wurden.[11]) Vom 13. Jahrh. an begann aber der sogenannte Sarum Use das Übergewicht über alle anderen zu gewinnen. Derselbe war in diesem Jahrhundert in Wells und Exeter eingeführt worden. St. Pauls in London nahm ihn 1415, Lichfield etwas später an, die Synode von Canterbury führte ihn in der ganzen südlichen Provinz ein. Dieser Sarum Use wird gewöhnlich dem Bischof Osmund von Sarum (1078—1099) zugeschrieben,[12]) der ein Neffe Wilhelms des Eroberers war. Doch wird dies auch bestritten und die Entstehung desselben in die vornormannische Zeit gesetzt, wenn auch Osmund normannische Elemente hineingebracht und das Ganze kodifiziert habe.[13]) Sarum Use ist vor allem die Grundlage gewesen, auf der Cranmer später das Common Prayer Book vorbereitete (s. § 47).

§ 38. Die Verdrängung der abendländischen Liturgieen durch die römische Messe.

1. Die römische Messe verdrängte allmählich sowohl infolge des Primats des römischen Bischofstuhls, als auch durch ihre konsequentere Gestaltung die verschiedenen Gottesdienstordnungen des Abendlandes.

Nordafrika hat zwar in den ersten Jahrhunderten mannigfach seine Selbständigkeit auf kirchlichem Gebiete den römischen Bischöfen gegenüber gewahrt. Doch war es schon durch seine geographische Lage zwischen den Kirchen des Morgenlandes und Rom dem wachsenden Einflufs dieses Bischofssitzes unterstellt. Insbesondere kam auf dem Gebiete des Gottesdienstes zur Geltung, dafs der auf dem afrikanischen Boden zuerst erwachsene Priester- und Opferbegriff (§ 26) durch Rom auch in der Messe zur folgerichtigen Ausgestaltung kam, so dafs die liturgischen Besonderheiten Roms sich von selbst in Afrika Eingang verschafften, ohne dafs es irgend welcher direkter Einwirkungen oder Anordnungen

---

[11]) Wordsworth, Lincoln Cathedral Statutes p. 33 f. Swete a. a. O. S. 13.

[12]) Auch Kattenbusch, Art.: „Anglik. K." in PRE.[3] 1, S.

[13]) Swete a. a. O. S. 15. — Über die Entstehung des Sarum Use und die vorhandenen Urkunden vgl. besonders das oben citierte Werk von Frere.

römischer Bischöfe zur Überwindung eines etwaigen Widerstandes, wie auf den anderen abendländischen Kirchengebieten, bedurfte.

2. Für Bayern, Thüringen, Hessen und das fränkische Reich war die Sendung des Bonifatius ein römischer Auftrag von grofser Bedeutung. Der römische Plan, durch diese Sendung eine mit Rom verbundene deutsche Kirche zu schaffen, ist wohl zweifellos.[1])

Dafs des Bonifatius Thätigkeit sich auch auf die Liturgie erstreckte, zeigt sein Briefwechsel mannigfach, obgleich sich etwas bestimmtes von liturgischen Reformen im fränkischen Reiche auf ihn nicht zurückführen läfst. Wie sehr aber Rom seine Autorität auch in gottesdienstlichen Ordnungen geltend machte, beweist der Brief des Papstes Zacharias an Bonifatius vom Jahre 751, in dem er die Segnung des Volkes durch den Bischof im Augenblicke der Kommunion, die im fränkischen Reiche üblich war (S. 315 u) und noch heute in Lyon im Gebrauch ist, heftig bekämpft: diese Benediktion komme nicht von der apostolischen Überlieferung her, sondern sei nur aus eitler Ruhmbegierde (ob vanam gloriam) eingeführt. Die Gallier zögen sich dadurch nach Gal. 1, 8 ein Verdammungsurteil zu. Bonif. wird aufgefordert, streng zu der römischen Sitte zu ermahnen. Auch wie oft in der Messe das Kreuz geschlagen werde, und was in Bezug auf die Osterlampen beobachtet werde, wollte der Papst wissen.[2])

Die Verschiedenheiten der Riten kamen vor allem zur Erörterung, als Papst Stephan im Jahre 754 als erster römischer Bischof, der die Alpen überschritt, den Hof Pippins besuchte. Pippin trat mit dem Papst in Unterhandlung und versprach die Einführung des römischen Ritus in seinem Reich. Römische Priester unterrichteten die fränkische Geistlichkeit, die ein grofses Interesse der Sache entgegenbrachte, im römischen Gesange.[3])

Chrodegang von Metz führte zuerst den römischen Gesang und die römische Liturgie in Metz ein.[4]) Papst Paul I. benutzte Pippins Geneigtheit zu Reformen und sandte ihm liturgische Texte. Besonders lebhaft griff aber Karl d. Gr. ein. Diese Bestrebungen standen nicht im päpstlichen Interesse, wenn auch

[1]) Hauck, KGesch. Deutschlands 1^2, S. 443.

[2]) Ep. 13, MSL. 89, S. 949. Duchesne, orig. du culte chr., S. 95 f.

[3]) Walafried Strabo, de reb. eccl. 25. Hittorp, de div. cathol. eccl. offic., p. 414.

[4]) MSL. 95, S. 705.

Papst Hadrian ihn nach dieser Richtung drängte. Karl hat niemals den Anspruch, Leiter der fränkischen Kirche zu sein, fallen lassen und dieser Stellung etwas vergeben. Aus eigener Überzeugung, wie zum Wohle seines Volkes, richtete er sein Bestreben darauf, dafs die in einem Glauben Vereinten nicht durch verschiedene gottesdienstliche Formen getrennt bleiben sollten.[5]) Doch kam es durch Karls Bemühungen zunächst noch nicht zur vollen Übereinstimmung der Formen. Weder der Text der gelesenen und gesungenen Stücke, noch die Auswahl derselben war gleichförmig. Infolgedessen erbat sich Karl vom Papst Hadrian ausdrücklich den genauen Text des römischen Gottesdienstes, der ihm auch zwischen 784 und 791 übermittelt wurde (S. 311). Karl verordnete seinen Gebrauch für die Hofkapelle und die Kirchen des Reichs.[6]) Der Gebrauch desselben machte grofse Fortschritte. Dennoch wurde die Eigenart der fränkischen Kirche nicht völlig beseitigt. Aus dieser Zeit des Übergangs stammen die meisten uns erhaltenen gallikanischen Liturgieen (s. S. 310 f.). In besonderem Mafse ist Amalarius von Metz († um 850) bestrebt gewesen, die gallikanische Messe mit der römischen in Einklang zu bringen.[7]) Sein Wirken bildet den Abschlufs der Übergangsperiode vom gallischen zum römischen Ritus, da zu seiner Zeit die Einführung des letzteren fast überall im fränkischen Reiche durchgeführt wurde. Im Jahre 820 bezeugt Amalarius, dafs das von Hadrian übersandte Sakramentar auch den Ungebildeten bekannt sei.[8]) Trotz alledem erhielten sich noch mannigfache Abweichungen zwischen beiden Kirchengebieten.

Walafried Strabo († 849) bezeugt, dafs in den liturgischen Büchern seiner Zeit viele Stücke aus den früher gebrauchten gallischen Texten enthalten seien, die ein Kundiger sowohl nach Wortlaut wie Melodie sofort erkennen könne.[9]) Auch neue Änderungen fanden statt. So wurde es z. B. seit der Irrlehre des Felix Urgellitanus üblich, in Gallien den Gebrauch des Credo,

5) Hauck a. a. O. 2, S. 107 f.

6) Eine Anzahl von Abschriften aus jenen Zeiten haben sich erhalten, siehe Delisle in Acad. des inscript. et belles lettres, t. XXXII, p. 57 sqq.

7) Über Amalarius von Metz vgl. Sahre, Der Liturgiker A. (Gymn.-Progr. Dresden 1893), ders., PRE.[3] 1, S. 428 ff., besonders auch Mönchemeier, A. v. Metz in KGesch. Studien, Münster 1893, Bd. I, Heft 3 und 4, — Die Schriften des A. in MSL. 105.

8) de off. eccl. II, 26.

9) de reb. eccl. 25, MSL. 114, S. 956.

den Rom nicht hatte (§ 41, XI), in die Messe einzuführen; statt der neun Präfationen, die Rom kannte (§ 41, XVII) behielt Gallien einen gröfseren Wechsel. Verschiedenheiten bei der Konsekration fanden ebenfalls statt.[10])

Aber auch Rom hat seinerseits sich den Einwirkungen, die von dem fränkischen Reiche ausgingen, nicht verschlossen. Viele Feste und Ceremonieen, die im fränkischen Reiche zuerst bräuchlich waren, wurden auch von Rom recipiert.

3. Sehr stark war der Widerstand gegen die Unterwerfung unter den römischen Ritus in der keltischen Kirche Britanniens und Irlands. Durch die von Augustinus der römischen Kirche gewonnenen heidnischen Angelsachsen wurden nach und nach die gottesdienstlichen Ordnungen der alten keltischen Kirche verdrängt. Northumberland versöhnte sich mit der römischen Sitte auf der Synode zu Whitby im Jahre 664.[11]) Die Briten von Wales nahmen die Gebräuche der Angelsachsen nicht vor der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. an. Aldhelm, Bischof von Sherborne, der die Gegnerschaft der keltischen Kirche gegen Rom besonders bezeugt,[12]) gewann Anfang des 8. Jahrh. die Kirchen von Somerset und Davon in Süd-England für den römischen Ritus.[13]) Das Konzil von Cloveshofen im Jahre 747 can. 13 ordnete die allgemeine Annahme des römischen Ritus für alle englischen Diöcesen an.[14])

In Schottland versuchte Adamnan Ende des 7. Jahrh. vergeblich die Kirche mit Rom zu vereinen.[15]) Erst 729 gelang es teilweise. Am Ende des 8. Jahrh. war die schottische Liturgie noch im täglichen Gebrauch in der Kirche von York. Alkuin schrieb an Erzbischof Eanbald (Simeon) gerade zu der Zeit, als Karl d. Gr. den römischen Ritus in seinem Reiche einführte, und

10) Mönchemeier a. a. O. S. 158.

11) Beda, H. E. III, 25.

12) Bönhoff, Aldhelm von Malmesbury, 1894, S. 81 f.

13) Beda l. c. V, 18.

14) „Ut uno eodemque modo Dominicae dispensationis in carne sacrosanctae festivitates in omnibus ad eas rite competentibus rebus i. e. in Baptismi officio, in Missarum celebratione, in cantilenae modo celebrentur, juxta exemplar videlicet quod scriptum de Romana habemus Ecclesia. Itemque ut per gyrum totius anni natalitia sanctorum uno eodem die juxta martyrologium ejusdem Romanae Ecclesiae cum sua sibi convenienti psalmodia seu cantilena venerentur". (Mansi XII, S. 399.)

15) Beda, l. c. III, 25.

drängte ihn, den alten Ritus zu beseitigen.[16]) Einzelne Sitten der alten Kirche erhielten sich noch lange. Noch im Jahre 1069 wurde die Heirat Malcolms III. mit einer angelsächsischen Prinzessin Anlafs, alte schottische Sitten zu beseitigen, besonders auch die Sitte, die Messe „nescio quo ritu barbaro“ zu feiern.[17])

In Irland gelang im 7. Jahrh. manche Annäherung an Rom. Aber völlig romanisiert wurde es doch erst durch Malachias, Bischof von Armagh (1134—1148).[18])

Im Jahre 1172 wurde auf der Synode von Cashel der anglikanische, d. h. der römische Ritus für jede Kirche Irlands angeordnet.[19])

Niemals aber hat der römische Ritus in England, Schottland und Irland in seinem vollen Umfang die Herrschaft vor der Reformation erlangt. Über die Eigenart der angelsächsischen Kirche auch nach der Eroberung durch die Normannen s. S. 329.

4. Zähe war auch der Widerstand auf spanischem Boden. Zwar hatte bereits im Jahre 538 der Bischof Profuturus von Braga (in der spanischen Provinz Galicien) den Papst Silverius um Auskunft über einige liturgische Fragen gebeten, unter anderem auch darüber, wie der römische Kanon beschaffen sei, und ob derselbe einen verschiedenen Wortlaut habe, wie andere Gebete der Messe. Der Nachfolger des unterdessen verstorbenen Silverius, Papst Vigilius, schickte dem Profuturus den römischen Kanon mit den Orationen der Ostermesse (S. 318).[20]) Auf der Bragaer Synode 561 wurde die Anlehnung an Rom in Bezug auf den Gottesdienst erstrebt. Es sollte insonderheit der Ordo nach der von Vigilius übersandten Form gefeiert werden.[21]) Doch war diese Einrichtung

---

16) ep. 63, MSL. 100, S. 323 f.

17) Theodericus, Vita S. Margaret. c. 8 sq. Ob damit der Gebrauch der Landessprache gemeint ist, wie Skene (Seltic Scotland 2, p. 349) meint, ist fraglich.

18) Bernard, Vit. S. Malach. c. 8, § 17: „Fiunt de medio barbaricae leges, Romanae introducuntur. Recipiuntur ubique ecclesiasticae consuetudines, contrariae rejiciuntur“. c. 3, § 7: „Apostolicas sanctiones ac decreta sanctorum patrum, praecipueque consuetudines sanctae Romanae ecclesiae in cunctis ecclesiis statuebat“.

19) „Omnia divina ad instar sacrosanctae ecclesiae, juxta quod Anglicana observat ecclesia, in omnibus partibus ecclesiae amodo tractentur“. Warren a. a. O. S. 11.

20) MSL. 69, S. 15.

21) Can. 4, Bruns II, S. 34.

nicht von langer Dauer. Schon 588 kam das Land unter die Herrschaft der Westgoten und damit unter die Botmäfsigkeit der zu Toledo tagenden Nationalkonzilien, die überaus eifersüchtig über der Einheit der nationalen Liturgie wachten.

Unter Papst Alexander II. wurde zuerst in Arragonien im Jahre 1068 der römische Ritus eingeführt, zu welchem Zwecke der Papst einen Kardinal als Legaten sandte. Sein Nachfolger Gregor VII. ging noch entschiedener vor. Er verpflichtete die Bischöfe bei dem Antritt ihres Episkopats zur Einführung des römischen Ritus, und dieselben gelobten, ihm zu folgen. Für ganz Spanien aber wurde der römische Ritus unter Alfons VI. besonders durch die Wirksamkeit des dem Papst Gregor VII. rückhaltlos ergebenen Erzbischof Bernhard von Toledo auf der Synode zu Burgos 1085 eingeführt. Ein Konzil zu Leon 1090 verbot sogar den Gebrauch der gotischen Schrift.[22]) Doch widerstand gerade Toledo heftig, so dafs auf Anordnung von Alfons für diese Stadt die Fortdauer des Ritus gewährt wurde. Allein im Jahre 1285 war derselbe auch hier verdrängt. Zwar gründete im Jahre 1436 der Bischof Juan de Tordesillas ein Kollegium von acht Klerikern zur Erhaltung der Liturgie, aber ohne Erfolg. Besonderes Verdienst für die Wiederherstellung des mozarabischen Ritus in den genannten Kirchen erwarb sich der Erzbischof Ximenes von Toledo durch die im Jahre 1500 zu Toledo veranlafste Herausgabe des Missale und des Breviarium Mozarabicum (s. oben S. 320). Er bewirkte es, dafs durch Julius II. für sechs Pfarrkirchen Toledos, zu denen noch später eine Kapelle in Salamanca kam, die Fortdauer dieser von Rom abweichenden Mefsfeier, allerdings wesentlich dem römischen Ritus angenähert, gesichert wurde. Diese abweichende Form besteht in den genannten Kirchen noch heute.

5. Mailand war als das Rom am nächsten liegende Kirchengebiet von früh an den Versuchen der Päpste, die römische Messe einzuführen, ausgesetzt, hat aber am zähesten widerstanden. Schon im 5. Jahrh. war der Glanz des Mailänder Bischofssitzes mit der Abnahme seiner politischen Bedeutung gegenüber Rom im Erbleichen. Im 7. Jahrh. mufste nach der Invasion der Langobarden und nach der Einnahme von Genua durch Rotharis (641) 70 Jahre lang der Bischof von Mailand mit einem Teil seines Klerus auf dem kaiserlichen Gebiete Genuas residieren, wodurch der Einfluls

22) Gams, KGesch. von Spanien 1, S. 83.

Roms in Norditalien wuchs. Schon während dieser Zeit wird wohl die Liturgie Mailands starke römische Beeinflussung erfahren haben.

Landulphus (ein Zeitgenosse Gregors VII.) berichtet in seiner Historia episcoporum Mediolan. (abgedruckt in Muratori, Rerum italic. scriptores, t. IV, p. 59 sqq.), Gregor I. habe den Mailänder (ambrosianischen) Ritus noch unberührt gelassen. Eine unter Hadrian I. (772—795) versammelte römische Synode habe aber von Karl d. Gr. den Befehl erwirkt, in Mailand den römischen Ritus einzuführen. Infolgedessen seien die ambrosianischen Ritualbücher teils verbrannt, teils über die Alpen geschafft worden. Doch habe sie der Bischof Eugenius, ein Freund der ambrosianischen Liturgie, wiederhergestellt, soweit dies möglich war. Jedenfalls bezeugt Walafried Strabo (MSL. 114, S. 944) um das Jahr 841, dafs der Mailänder Ritus damals noch bestand.

Die Versuche späterer Päpste, wie Nikolaus II. (1058 bis 1061) und Eugens IV. (1431 bis 1447), die Liturgie Mailands zu romanisieren, waren vergeblich. Besonders erfuhr im Jahre 1440 der von dem letztgenannten Papst gesandte Legat, Kardinal Branda de Castiglione, den heftigsten Widerspruch von seiten des Mailänder Volkes, als er es wagte, ein Hochamt nach römischem Ritus zu halten. Alexander VI. liefs sich im Jahre 1495 auf dringendes Bitten der Herzöge und des Volkes von Mailand bewegen, den ritus Ambrosianus, wenn auch dem römischen Ritus mehrfach angepafst, zu bestätigen. Auch Gregor XIII. erkannte 1575 die Besonderheit der mailändischen Messe an,[23]) und Karl Borromäus verteidigte sie mit Entschiedenheit. Als Luther auf seiner Romreise in Mailand Messe halten wollte, wurde ihm dies von den Priestern untersagt.[24]) Aber auch noch später, besonders durch den Mailänder Erzbischof Caesar Monti (im Jahre 1645), durch Karl Borromäus und andere sind bedeutsame Annäherungen an dem römischen Ritus durch Weglassungen und Veränderungen des Textes vollzogen worden.

6. Bis auf die verschwindenden und unwesentlichen Ausnahmen in Mailand und in den sieben oben genannten Kirchen Spaniens hat Rom seine Mefsliturgie, die täglich mit denselben (lateinischen) Worten in jedem Lande und zwar ebenso in der kleinsten Dorfkirche wie in der gröfsten Kathedrale gefeiert wird, zur alleinigen Herrschaft auf seinem Kirchengebiet gebracht.

---

23) Das Schreiben ist abgedruckt bei Ceriani Not. Lit. Ambr. S. 29.

24) 32, S. 424. 60, S. 398: „Nos sumus Ambrosiani, non poteritis hic celebrare“.

E. Die römische Messe.

§ 39. Die Entwicklung der römischen Messe.

1. Die Anfänge der römischen Messe sind für uns in tiefes Dunkel gehüllt. Wir besitzen weder liturgische Codices, die wohl behufs der späteren autoritativ festgestellten Meſsordnung vielfach vernichtet worden sind, noch haben wir weittragende Notizen bei römischen Schriftstellern.

Der römische Gottesdienst ist in den ersten Jahrhunderten in griechischer Sprache gehalten worden, die die herrschende Sprache der Gebildeten daselbst war. Bis gegen das Ende des 4. Jahrh. ist wohl die griechische Sprache im Gottesdienste im Gebrauch geblieben. Durch die Übersiedelung des Hofes von Rom nach Byzanz und die dadurch entstehende Rivalität des Orients und Occidents wird sodann die lateinische Sprache in Rom die Alleinherrschaft erlangt haben.

Am Anfang des 5. Jahrh. ist die lateinische Sprache im Gottesdienst jedenfalls im Gebrauch, wenn auch griechische Reste sich noch viele Jahrhunderte erhalten haben.

C. P. Caspari hat in seinen „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ III, S. 267 ff. sehr eingehende Untersuchungen über die Herrschaft der griechischen Sprache in der römischen Gemeinde während der drei ersten Jahrhunderte ihres Bestehens angestellt. Er weist nach, dafs erst in der Mitte des 3. Jahrh. Rom in Novatian einen lateinischen Schriftsteller von umfangreicher litterarischer Thätigkeit erhalten hat (S. 428), und dafs noch bis tief in die 2. Hälfte des 3. Jahrh. hinein die griechische Sprache in der römischen Kirche eine bedeutende Stellung gehabt hat (S. 447). Bis um die Mitte des 3. Jahrh. kann er den Gebrauch der griechischen Sprache auch im Gottesdienst nachweisen. Darüber hinaus fehlen ihm die Beweise (S. 461). Bedeutsam erscheint aber das von Caspari nicht gekannte Zeugnis des Marius Viktorinus Africanus, der in Rom lebte und etwa 360, vielleicht schon vor 357 Christ wurde (vgl. Reinh. Schmid, M. Viktorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel 1895). Er behandelt in seiner Schrift „adversus Arium“ (MSL. 8, S. 1094) das Wort ὁμοούσιος, vergleicht es mit dem ἐπιούσιος in der 4. Bitte im Vaterunser und mit περιούσιος (Tit. 2, 14) und sagt: „Sed unde hoc verbum, audi Evangelium, audi Paulum apostolum, audi orationem oblationis ... Hoc ergo est δὸς ἡμῖν ἐπιούσιον ἄρτον, id est, vitam ex eadem substantia, etenim si quod accipimus corpus Christi est, ipse autem vita est, quaerimus ἄρτον ἐπιούσιον, divitiae enim in Christo corporaliter habitant“. Er bemängelt es, dafs die Lateiner das Wort mit quotidianum übersetzt haben. „Est ergo [ἐπιούσιον] et nomen lectum, et in deo substantia, et dici potest graece etiam latine non exprimitur; dicitur tamen graece quia intelligitur“. Bei dem Worte λαὸν περιούσιον (Tit. 2, 14)

weist er aber ausdrücklich darauf hin, dafs das Wort im Oblationsgebet gebetet wird. „Hinc oratio oblationis intellectu eodem precatur eum: σῶσον περιούσιον λαόν, ζηλωτὴν καλλῶν ἔργων“ (vgl. Probst, Abendl. Messe vom 5.—8. Jahrh., S. 5 f.). Dafs die griechische Sprache, in der die heiligen Schriften des Neuen Bundes abgefafst waren, sich noch länger im Gottesdienst als in der Verkehrssprache der Gebildeten hielt, ist von vorn herein wahrscheinlich. Die griechischen Lektionen an bestimmten Festtagen, auch Gesänge und manche liturgische Formeln waren noch sehr lange in Rom üblich wie die von Mabillon herausgegebenen Ordines (s. S. 346) und auch Amalarius (MSL. 105, S. 1073) und Pseudoalcuin bezeugen (vergl. Caspari a. a. O. S. 466 ff.). Bedeutsam ist aber auch, dafs das Taufsymbolum, wie es das Sacrament. Gelasianum (S. 343) enthält, noch in zwei Sprachen, zuerst griechisch und sodann lateinisch, von den Täuflingen abgelegt wird (Sacr. Gelas. ed. Wilson pg. 53. Watterich, das Konsekrationsmoment, S. 267 ff.). Das erste Zeugnis für die lateinische Messe ist der Brief von Innocenz I. (S. 340).

2. Über die Gestaltung des Gottesdienstes in Rom während der ersten Jahrhunderte wissen wir das, was Justin (§ 25, 5. S. 252 ff.) und die Can. Hippolyti (S. 279 ff.) geben, wenn der Ursprung der letzteren auf Hippolyt oder wenigstens auf Rom zurückzuführen ist, was sehr wahrscheinlich ist (S. 278). Wir erkennen eine wesentliche Übereinstimmung mit dem Gang des Gottesdienstes in der späteren morgenländischen Kirche (§ 30). Die Lektionen mit angeschlossener Ansprache, das Fürbittengebet, den Friedenskufs, das Oblationsgebet, das sich auf die Schöpfung und die Erlösung bezieht, und das den Bericht über das Abendmahl in sich schliefst, finden wir bei Justin wie im Morgenlaud. Auch die Präfation, die zuerst im Abendland (S. 259) bezeugt ist, die commemoratio mortuorum, das Vaterunser hat Rom jedenfalls frühzeitig gehabt. Ob diese gottesdienstliche Gestaltung den Weg von Rom aus nach dem Orient gegangen ist, oder umgekehrt zuerst im Orient ihren Ursprung hatte, ist mit voller Sicherheit nicht zu bestimmen. Für den letzteren Weg könnte der geschichtliche Gang des Christentums vom Orient nach dem Occident (wozu noch kommt, dafs der Gottesdienst in Rom in griechischer Sprache gehalten worden ist) als Wahrscheinlichkeitsgrund angeführt werden. Aber es sprechen verschiedene positive Thatsachen für den umgekehrten Weg.[1]) Die Eucharistiefeier Justins und der Didache, die beide in die erste Hälfte des 2. Jahrh. fallen, zeigen grofse

[1]) Auch H. Achelis (TU. VI, 4. S. 220) sagt: „Die Ausbildung des gottesdienstlichen Rituals haben wir, wenn nicht alles trügt, nach Rom zu verlegen.“

Verschiedenheiten. Die römische Gestaltung bei Justin findet sich aber wesentlich wieder in den späteren morgenländischen Liturgieen. Auch sind die römischen Can. Hippol. die Grundschrift für die ägyptische KO. und die Const. ap. VIII, da die umgekehrte Reihenfolge der Schriften schwerlich zu begründen sein wird (S. 278).

Dafs jedes Kirchengebiet, so auch Rom, von Anfang an seine Besonderheiten gehabt hat, ist wahrscheinlich. Auch hat andrerseits Rom vom Morgenland aus gewifs mancherlei Einwirkung auf seine Gottesdienstordnung empfangen. Wie weit aber dies geschehen ist, ist nicht sicher zu bestimmen.

Später ist jedenfalls Rom selbständige Wege durch Abänderung, Neugestaltung, Beseitigung einzelner Stücke der Liturgie gegangen.

3. Dafs Papst Damasus (366—384) auf dem Gebiete des Gottesdienstes mannigfach wirksam war, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn auch die Zeugnisse dafür erst späterer Zeit angehören.

Gregor der Grofse sagt in dem Brief an Bischof Johannes von Syracus (MSL. 77, S. 956), dafs nach der Überlieferung des Hieronymus zu der Zeit des Papstes Damasus das Halleluja von der Kirche zu Jerusalem in die römische Kirche verpflanzt worden sei (s. § 41, IX). Es ist wohl möglich, dafs die Wandlung der gottesdienstlichen Sprache aus dem griechischen ins lateinische durch Damasus bewirkt wurde. War er doch der Freund des Hieronymus, durch den die lateinische Übersetzung der Schrift (Itala) verbessert wurde, und der die Lektionenordnung schuf (S. 226 f.). Vgl. Watterich a. a. O. S. 132. Die Arbeit des Hieronymus in Bezug auf die Lektionen im Gottesdienst fällt ja in die Zeit des Damasus (S. 227). Duchesne (a. a. O. S. 168 f.) führt die Gestaltung des römischen Canon missae im wesentlichen auf die Zeit des Damasus zurück. Auch wird in einem Manuskript des 9. Jahrh. aus St. Gallen dem Damasus eine Thätigkeit auf liturgischem Gebiet zugeschrieben (s. Probst, Lit. des 4. Jahrh., S. 448). Wenn aber Probst a. a. O. S. 445 ff. Damasus zum hauptsächlichsten Reformator der römischen Messe macht und durch ihn den Unterschied der orientalischen und occidentalischen Messen begründet sein läfst, so fehlt ihm doch zu sehr der zuverlässige geschichtliche Boden (vgl. Funk in Tüb. Theol. Quartalschr. 1894, S. 683). Dafs insonderheit die Durchführung des Kirchenjahrs in der gesamten Mefsordnung bereits durch Damasus erfolgt sei, wie Probst glaubt, wird durch den um 535 geschriebenen Brief des römischen Bischof Vigilius ad Eutherium (MSL. 69, S. 18) widerlegt: „ordinem quoque precum in celebratione missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere divisum (Cod. Vat.: diversum), sed semper eodem tenore oblata deo munera consecrare; quoties vero paschalis aut ascensionis domini vel pentecostes vel epiphaniae sanctorumque dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus, cetera

vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus subter adjectum, quem (deo propitio) ex apostolica traditione suscepimus. Et ut charitas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectes, paschalis diei preces similiter [simul] adjecimus". Probst (Abendl. Messe vom 5.—8. Jahrh., S. 156) bezieht die erste Hälfte der Stelle nur auf den Canon missae, während von diesem doch erst zuletzt die Rede ist.

4. Gewifs ist die Thatsache, dafs um die Wende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. mannigfache Reformen in der römischen Liturgie vollzogen wurden, die mit der Ausbildung des Opferbegriffs zusammenhingen, wobei Rom mit grofser Klarheit zur Stärkung der Opfertheorie die Konsequenzen zog und seine entscheidende Autorität geltend machte.

Insbesondere betreffen diese Änderungen die Stellung des Friedenskusses und die commemoratio pro vivis et mortuis, wie der Brief des Innocentius I. an den Bischof Decentius von Eugubium vom Jahre 416 bezeugt.[2]) Beide Stücke wurden in der römischen Messe in innigere Beziehung zu dem Opfermahl gestellt. War der Friedenskufs am Eingang der missa fidelium der Ausdruck der Versöhnung und der Liebe der zur Feier des Abendmahls sich rüstenden Gemeinde, so wurde er jetzt der Abschlufs des Opferakts, der durch die Konsekration der Elemente geschehen ist, „wodurch die Gemeinde ihre Zustimmung zu allem, was in den Mysterien gehandelt und in der Kirche gefeiert wird, giebt".[3]) Ebenso wurde die Verlesung der Namen derer, die die Oblationen darbrachten, nicht bei der Oblation selbst vollzogen, wie z. B. in der gallischen Kirche (s. o. S. 314 m), sondern in den eigentlichen Konsekrationsakt (inter sacra mysteria) gerückt, „damit wir durch die Mysterien selbst den Weg für die folgenden Fürbitten öffnen," d. h. der eigentliche Opferakt sollte durch seine expiatorische Kraft die Fürbitten wirksam machen. Damit steht wohl in Zusammenhang, dafs auch das Fürbittengebet in der römischen Messe von seiner ursprünglichen Stelle nach der Predigt verschwindet.[4])

5. Von Bedeutung für die römische Liturgie ist auch die fälschlich dem Ambrosius zugeschriebene Schrift „de sacramentis" (S. 305), in welcher die Neugetauften während der Osterwoche in den

---

[2]) MSL. 20, S. 553 f.

[3]) So war es auch in der afrikanischen Kirche, der Heimat der Opfertheorie (s. o. § 26).

[4]) S. Kliefoth a. a. O. 6 [3] S. 6 f.

Mysterien unterrichtet werden. Der nicht in Rom lebende Verfasser bezeugt, dafs er in allem dem Typus und der Form der römischen Kirche folge. Die Schrift ist spätestens in den Anfang des 5. Jahrh. zu setzen.[5])

Diese Schrift kennt noch den Unterschied der missa catechumenorum und der missa fidelium, spricht aber im Unterschied von Innocentius I. („aperire non debeo") offen über letztere und giebt den Text von Gebeten. — Mit dem „Introibo ad altare Dei etc.", das das Volk singt, beginnt der Gottesdienst. Betreffs der m. catech. erfahren wir nur das Vorhandensein von Schriftverlesung, Gesang und Predigt. Das Offertorium seitens der Gemeinde ist noch vorhanden. Auf die Präfation mit Sanktus (dies ist jedenfalls durch die dem Konsekrationsakt vorausgehende „laus dei" bezeichnet) folgt das Fürbittengebet (oratio pro populo, pro regibus, pro ceteris). Darauf folgt der eigentliche Canon missae mit dem Einsetzungsbericht („qui pridie etc.", § 41, XIX) den der Verfasser wörtlich giebt, und der im wesentlichen als die unentwickelte Form des späteren Canon sich erweist. Es folgt sodann (vergl. § 41, XXV) das Gebet zur Opferung des Sakraments („Ergo memores — offerimus tibi hanc immaculatam hostiam etc."), worauf die Austeilung unter Gesang von Psalm 23 geschieht. Die Distributionsformel lautet: „Corpus Christi. Amen". Zum Schlufs erst wird das Vaterunser gebetet, was sodann für Rom durch Gregor den G. (§ 41, XXX) geändert ward. Eine Einwirkung der Festzeiten findet sich mit Ausnahme der Lektionen und Psalmen innerhalb der Gebete nicht. Die Epiklese des heil. Geistes (S. 264) ist weggefallen, weil der Begriff des Priesters, der die Elemente wandelt, konsequenter durchgeführt ist.

6. Der liber pontificalis,[6]) der eine aus verschiedenen nach und nach entstandenen Bestandteilen zusammengesetzte Papstgeschichte darstellt und nicht vor Ende des 7. Jahrh. abgeschlossen ist, bringt auch allerlei geschichtliche Notizen liturgischer Art über Einführung und Gestaltung einzelner Teile der Messe durch Päpste aus dem 2.—4. Jahrh., die aber meistens jedes geschichtlichen

[5]) Duchesne (S. 169) glaubt, dafs diese Schrift in einer norditalienischen Stadt, vielleicht Ravenna, geschrieben ist, die den römischen Gebrauch mit dem mailändischen kombinierte. Er setzt die Schrift ungefähr in das Jahr 400. Vgl. auch Kliefoth S. 12 f.

[6]) Über den liber pont. s. G. Waitz und PRE² 8, S. 642 ff. und die dort angegebene Litteratur. Die beste Ausgabe ist von Duchesne.

Wertes entbehren, in andern Fällen nicht genügend beglaubigt sind. Indessen werden viele Notizen, besonders über die späteren Jahrhunderte wohl geschichtlichen Wert haben.[7]) Nur ist die Sichtung und die Kontrolle darüber schwer.

7. Von besonderer Wichtigkeit für die römische Messe sind die drei Sakramentarien,[8]) die die Namen von Leo I. (440—461), Gelasius I. (492—496) und Gregor I. (590—604) tragen, die aber in der vorliegenden Gestalt keinesfalls von den genannten Päpsten herrühren. Über ihre Herkunft, über die Zeit, in der sie verfafst sind, auch über das Verhältnis, das zwischen dem Gelasianum und Gregorianum besteht, ist noch nicht völlige Klarheit gewonnen. Für die Zeit Gregors I. ist ein Brief dieses Papstes an den Bischof Johannes von Syrakus, der über einige Punkte der römischen Messe Auskunft erteilt, bedeutsam.[9])

a) Das sog. Sacramentarium Leonianum ist zuerst im Jahre 1735 von Josef Bianchini aus einem Veroneser Codex herausgegeben in seinem Anastasius Bibliothecarius vol. 4. (Spätere Ausgaben, meist nur Abdrucke des B.schen Textes sind von Muratori, Lit. Rom. vet. 1784, Ballerini in der Ausg. des Leo Magnus 1753—57, Assemani, Cod. Liturg. Eccl. univers. S. 754 tom. VI. MSL. 55. Die beste Ausgabe, mit der Handschrift von neuem verglichen, ist von Feltoe, Sacr. Leon. 1896). Die Handschrift stammt wohl aus dem 7. Jahrh. (Bianchini, Delisle, Duchesne, Feltoe, Swete); andere (Muratori, Ranke, Mone) nehmen Ende des 5. Jahrh. an.

Diese einzige vorhandene Handschrift ist ein Fragment, dessen Anfang fehlt, und das erst nach Ostern im April die ersten Mefsgebete (preces und orationes) bringt. Nur in zwei Quatembermessen finden sich die Sonderüberschriften der Gebete: Super oblata, Postcommunio und Super populum. Deutlich erkennt man aber auch, ohne dafs sie durch Überschriften gekennzeichnet sind, (durch ihren Anfang: vere dignum) die Präfationsgebete (§ 41,

[7]) A. Harnack hat nachgewiesen, dafs für gröfsere Teile, z. B. für die Ordinationen (innerhalb der Jahre 468—536 gewifs, und 336—468 sowie 536 bis ins 7. Jahrh. wahrscheinlich) überliefertes Material zu Grunde liegt. (Über die Ordinationes des Papstbuches, Sitzungsber. der preufs. Akad. der Wissensch. zu Berlin, 1897, XXXV.)

[8]) Unter „Sacramentarium" versteht man das liturgische Buch, das nur die bei der Mefsfeier vom Priester zu sprechenden Gebete umfafste. Daneben sind der Antiphonarius missae (gewöhnlich Graduale genannt), welcher die vom Chor gesungenen Stücke, und das Epistolarium und Evangeliarium, welche die Lesestücke enthalten, für die Messe nötig. Der Ritus der Messe ist im „Ordo" verzeichnet. Die Vereinigung aller in der Messe zu gebrauchenden Stücke ist im Missale plenum enthalten, das erst vom 10. Jahrh. an nachzuweisen ist. (Delisle a. a. O. S. 57. Ebner, Missale romanum S. 359 f.)

[9]) Der betr. Brief Gregors I. ist abgedruckt MSL. 77, S. 956 f.

XVIII). Die denselben vorausgehenden Gebete sind teils Kollekten (§ 41, VII), teils Secreta (= super oblata, § 41, XVII), die der Präfation folgenden Gebete sind „postcommunio“ und „oratio super populum“ der römischen Messe (§ 41, XXXIX).

Dafs das Leonianum römischen Ursprungs ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Schon die lokalen Beziehungen auf bestimmte Basiliken, Katakomben etc. beweisen es. Auch findet sich eine Messe am Jahrestag des Papstes Simplicius, † 483, (s. Feltoe p. XI). Dafs das Sakramentar von Leo d. Gr. selbst verfafst sei, wie Bianchini zuerst meinte, wird von niemandem mehr vertreten. Die genannte Messe des Papstes Simplicius verbietet dies schon. Die Sammlung ist wegen der darin mangelnden Ordnung (Kliefoth S. 65, Probst S. 49, Feltoe p. IX) kaum ein zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmtes Buch, sondern nur eine Privatsammlung gewesen, möglicherweise nicht einmal von einem Kleriker zusammengestellt, und enthält wohl ältere Gebete, von denen viele weit zurückreichen können. Der versuchte Nachweis von Probst (S. 62 ff.), dafs von Papst Damasus verfafste Messen darin sind, erscheint zu wenig begründet. Viele nehmen die Zeit Felix' III. († 492), des Vorgängers Gelasius' I., als Zeit der Abfassung an. So Ranke, Perikopensystem S. 112. Daniel I, S. 7 f. v. Zezschwitz, Pr. Th. S. 290. H. A. Köstlin, Gesch. des Gottesd. S. 98.

Duchesne (a. a. O. S. 131) verlegt die Abfassung des S. Leonianum in die Zeit nach 538 und vor Gregor I. (590—604). Er bestimmt den terminus a quo durch ein Gebet, das nach seiner Ansicht sich nur auf die Befreiung Roms nach der ein Jahr lang (537—538) dauernden Belagerung durch Ricimer beziehen kann.

b) Das sog. Sacramentarium Gelasianum ist zuerst im Jahre 1680 von Kardinal Thomasi (od. Tommasi) in seinem Werke „Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores“ herausgegeben nach einem früher im Besitz der Königin Christine von Schweden, jetzt im Vatikan befindlichen Manuskript, das wahrscheinlich (Ranke, Delisle, Wilson) aus der ersten Hälfte des 8. Jahrh. stammt. (Nach Ebner aus dem 7. Jahrh.).

Es wird in der Thomasischen Ausgabe in der Überschrift: „liber sacramentorum Romanae ecclesiae Ordinis Anni Circuli“ genannt. Andere Ausgaben desselben Sakramentars sind von Georgius, Assemani, Muratori, MSL. 74, S. 1055 ff. Die beste Ausgabe ist von Wilson, the Gelasian Sacramentary, 1894. Vgl. auch Bethmann in Pertz, Archiv Bd. 12, S. 274. Delisle, Mémoires de l'Inst. de Fr. 32, p. 66. Ehrensperger, libri liturg. biblioth. apost. Vatic. manu scripti, 1897, S. 390.

Es besteht aus drei Büchern. Im ersten Buche giebt es, von der Weihnachtsvigilie anhebend, für sämtliche Festtage von Weihnachten bis Pfingsten, für die Sonntage vor Ostern von Septuagesima an, auch für die Wochentage in der Quadragesima mit Ausnahme der Donnerstage, die erst Gregor II. (715—731) einführte, für die Wochentage von Ostern an bis zur Pfingstoktave und die beiden ersten Quatember Mefsgebete, dazwischen auch die entsprechenden Gebete für verschiedene andere feierliche Handlungen. Das zweite Buch giebt durch das Jahr, im Januar anfangend, für alle Heiligen-, Apostel- und Marientage und die beiden letzten Quatember, sowie fünf Adventsmessen die entsprechenden Mefsgebete. Das dritte Buch giebt

16 missae dominicales (an beliebigen Sonntagen zu gebrauchen), 6 missae quotidianae, Totenmessen und eine grofse Menge von Messen für Kasualien, auch den Canon missae.

Muratori hat das Buch Sacramentarium Gelasianum genannt, nachdem es schon vorher dem Papst Gelasius I. (492—496) zugeschrieben war. Dafs Gelasius auf liturgischem Gebiete thätig gewesen ist, ist nicht zu bezweifeln. Sein Zeitgenosse Gennadius (MSL. 58, 1115) bezeugt: „Scripsit volumen sacramentorum eliminato sermone". In einem Veroneser Codex heifst es: „G. scripsit praeclarum volumen et tractatus diversarum scripturarum et sacramentorum delimato sermone". Auch wird dies, allerdings erst in späterer Zeit, von Walafried Strabo, † 819 (MSL. 114, S. 946), von dem im Jahre 831 geschriebenen Chronicon Centulense und von Johannes Diakonus im Jahre 875 in seiner Vita Gregorii berichtet. Letzterer schreibt von Gregor: „Gelasianum codicem de missarum solemniis multa subtrahens pauca convertens nonnulla vero adjiciens pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit". Im 9. Jahrh. werden Missales Gelasianos genannt, die in Gallien sich in Klöstern befinden (s. Ranke, Perikopensystem S. 39). In dem aus dem 7. Jahrh. stammenden irischen Stowe Missale (S. 398) wird der Kanon als „C. dominicus Papae Gilasi" bezeichnet. Allerdings ist es zweifellos, was auch Probst (S. 154) zugiebt, dafs das Gelasianum nicht die ursprüngliche von Gelasius herrührende Gestalt uns bietet. Ja von dem eigentlichen gelasianischen Kern ist nicht viel mehr erhalten. Der Gregorianische Kanon ist schon aufgenommen. Das Vaterunser hat die Stelle nach dem Kanon, die ihm erst Gregor gegeben hat (§ 41, XXX). Vor allem aber sind sehr bedeutende gallikanische Einflüsse deutlich zu sehen. Vgl. die eingehende Untersuchung bei Ranke S. 80 ff. — Duchesne (Orig. d. culte chr. S. 119 ff.) leugnet entschieden die Herstellung eines Sakramentars durch Gelasius, da keines der Handschriften diesen Namen trägt. Er bezeichnet die Übertragung desselben auf Gelasius als ein späteres Schuldogma und sieht in dem ursprünglichen Gelasianum ein zwischen 628 und 731 verfafstes liturgisches Sammelwerk, das ursprünglich die von Gregor festgestellte Liturgie enthalten habe, von Hadrian I. in das fränkische Reich übertragen worden sei und dort zahlreiche Änderungen im gallikanischen Sinn erfahren habe. In dieselbe Kategorie gehört nach ihm das Missale Francorum (s. o. S. 310).

Gegen Duchesne hat vor allem Bäumer (Histor. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft XIV (1893), S. 241 ff.) in einer sehr gründlichen Untersuchung sich gewendet. Ohne mit Bestimmtheit das Sakramentar in seiner ursprünglichen Gestalt dem Gelasius zuzuschreiben, sieht er es doch in der auf uns gekommenen Form als das vor Gregor in Rom einzig gültige Mefsbuch an, das im 6. Jahrh. vielleicht durch Cäsarius von Arles nach Gallien übertragen worden ist und mit einigen gallikanischen Zusätzen und Modifikationen bis zu Karls des Grofsen Zeit vielfach in Gebrauch war.

Über eine Reihe von handschriftlichen Sakramentarien, die Ebner „gregorianisiertes Gelasianum des 8. Jahrh." nennt, s. Ebner a. a. O. S. 376 ff.

c) Das Sacramentarium Gregorianum wird auf Gregor den Gr. zurückgeführt. Die Handschriften finden sich am vollständigsten bei Delisle, Mém. de l'Acad. des inscriptions 32 n. 1, s. Ebner a. a. O. Zuerst veröffent-

lichte es Pamelius 1571. Weitere Ausgaben sind von Rocca, Muratori etc. Dafs das Gregorianum in der gegenwärtig vorliegenden Form nicht von Gregor I. herrühren kann, beweist schon aufser anderen Gründen die Thatsache, dafs verschiedene Messen desselben sich auf erst in späterer Zeit eingerichtete Gottesdienste und Feste beziehen. Es sind dies die Messen der Feste Mariä Geburt, Mariä Himmelfahrt und des Festes der Kreuzerhöhung, Feste, die erst im 7. Jahrh. in Rom eingeführt wurden (S. 186. 192), sowie mehrerer Heiligentage, vor allem aber auch die Messe Gregors I. selbst. Die Kirche S. Mariae ad Martyres, die bei der Messe des 1. Januar genannt ist, wurde erst unter Bonifazius IV. (608—615) geweiht. Man hat daher vielfach, aber ohne Beweis, Gregor II. (715—731) als Verfasser bezeichnet (so zuerst Georg von Eckhart, de rebus Franciae Orientalis, 1729, sodann Galliccioli im 9. Bande seiner Ausgabe der Werke Gregors I., 1772 und Gevaert, les Origines du Chant liturgique de l'Eglise latine, 1889).

Dafs das Gregorianum viele alte auf Gregor I. zurückzuführende Gebete, auch den Canon missae in der Form der Zeit Gregors selbst enthält, ist wohl zweifellos. Aber sonst trägt es die ausgeprägtere Gestalt späterer Zeit, etwa des 8. Jahrh.

Eine eigenartige Ansicht hat Duchesne (a. a. O. S. 119ff.) aufgestellt. Er sieht in dem S. Gregorianum dasjenige Sakramentar, das Papst Hadrian I. (772—795) auf die ausdrückliche Bitte Karls des Grofsen diesem sandte (S. 332). Duchesne nennt es geradezu S. Hadrianum. Er findet aber in ihm nicht den römischen Ritus im allgemeinen, der jedem Land angepafst werden konnte, sondern nur den Ritus, wie er in Rom selbst üblich war, da überall die römischen Kirchen genannt werden. Es sei „das Buch des Papstes" gewesen, das die Gebete enthält, die der Papst in den von ihm abgehaltenen Feiern hielt. Das ursprüngliche S. Hadrianum könne man genau aus einzelnen Handschriften erkennen. Das uns jetzt vorliegende Gregorianum habe aber noch Erweiterungen durch das S. Gelasianum erfahren.

Auch Ebner (a. a. O. S. 388 ff.) sieht in dem S. Gregorianum das von Hadrian an Karl d. G. geschickte Sakramentar. Er weist darauf hin, dafs uns gerade um diese Zeit eine neue Gruppe von Sakramentar-Handschriften entgegentritt, die merkwürdig rasch die bisher üblichen Codices des von ihm „gregorianisiertes Gelasianum" genannten Sakramentars (s. S. 344) verdrängten. In diesen neu auftretenden Handschriften sieht er eben das von Hadrian an Karl gesandte Gregorianum, sei es unverändert, sei es mit gewissen Veränderungen. Er lehnt die Behauptung Propsts (die ältesten röm. Sakrament. und Ordines, S. 316) ab, dafs Hadrian ein antiquarisches Exemplar des S. Gregorianum gesandt habe. Dieses gesandte Exemplar sei vielmehr jedenfalls ein Codex gewesen, wie er dem damaligen Stande der liturgischen Entwickelung entsprach, ein Sakramentar, wie es in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. zu Rom in kirchlichem Gebrauche stand. Ebner bezeichnet diese Handschriftengruppe darum als „hadrianisches Gregorianum". — Allerdings zeigt auch diese Gruppe schon Zusätze im einzelnen. Die am meisten ursprüngliche Form dieses an Karl geschickten Sakramentars sieht Ebner in einer in Paris befindlichen Handschrift aus dem 9. Jahrh. (a. a. O. S. 382). Dazu tritt sodann eine zweite Gruppe von Handschriften, welche dieses „hadrianische Gregorianum" mit in der gallikanischen Kirche

bisher üblichen und dem Volke lieb gewordenen Gebeten und Gebräuchen bereicherte, indem man dieselben zunächst in Form eines Anhanges beifügte. Ebner (a. a. O. S. 383), zählt in dieser Gruppe, die er wieder in zwei Klassen teilt, etwa 12 + 7 = 19 Handschriften, zu denen auch das oben genannte von Pamelius herausgegebene gehört. — Eine dritte Gruppe von Handschriften, die Ebner „das fusionierte Gregorianum“ nennt, verschmilzt diese Anhänge mit dem Sakramentar selbst zu bequemem Gebrauch des funktionierenden Priesters.

Bäumer (a. a. O.) bezeichnet zwar ebenfalls mit dem Namen Gregorianum das von Hadrian an Karl den Grofsen übersendete Buch, das den damaligen offiziellen römischen Ritus enthielt (S. 279), glaubt aber, dafs dasselbe nicht in unveränderter Gestalt auf uns gekommen ist (S. 251 f.). Die uns bekannten Handschriften des Gregorianum seien vielmehr sämtlich bereits durch Zusätze vermehrt. Er glaubt, dafs Alkuin der Kompilator gewesen sei, der die Abneigung des Klerns gegen die Anordnung Karls, den Gottesdienst nur nach dem römischen Ritus zu halten, dadurch zu überwinden gesucht habe, dafs er das von Hadrian gesandte Gregorianum durch Zusätze von Gebeten und anderen liturgischen Formeln vermehrte, die dem vertrauten früheren Ritus (dem Gelasianum) entstammten, und deren Gebrauch den Priestern und Bischöfen freigestellt war, während das eigentliche Gregorianum obligatorisch wurde. Auch er macht Untersuchungen über die verschiedenen Handschriften und ihre Unterschiede.

Jedenfalls sind die Arbeiten Ebners und Bäumers sehr beachtenswert für eine genauere Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung, die die römische Messe gehabt hat.

6. Neben den genannten drei Sakramentarien sind noch die sog. Ordines zu nennen, in denen der Ritus verschiedener kirchlicher Ceremonien beschrieben wird. Unter ihnen sind Ordo I und Ordo II als die ältesten von besonderer Wichtigkeit.

Mabillon hat in seinem Museum italicum t. II unter dem Namen Ordines deren 12 veröffentlicht, die auch nach dieser Numerierung stets citiert werden (wieder abgedruckt MSL. 78). Duchesne hat in orig. du culte chr. p. 439 sqq. aus einem Manuskript der Pariser Nationalbibliothek 9 andere ordines gegeben. Auch Rossi hat in seinen Inscriptiones christianae II, p. 34 einen römischen Ordo der drei letzten Tage der Osterwoche aus einem Manuskript des Klosters Einsiedeln veröffentlicht. Der wichtige Ordo I Mabillons enthält deutlich, wie Grisar (Zeitschr. f. kath. Th. 1885, S. 389 ff.) nachweist, drei Teile, von denen der erste der bedeutsamste ist. Er berichtet uns von den sog. Stationsgottesdiensten, die nach der allerdings späteren, aber wohl glaubwürdigen Nachricht des Biographen Gregors I., Johannes Diakonus (875), von dem genannten Papst geordnet wurden. Bei diesen Gottesdiensten zog von einem bestimmten Versammlungsort aus (collectio, collecta, § 41, VII) das Volk mit dem Klerus, der teils zu Pferde war, an der Spitze der Papst, ebenfalls zu Pferde, an Festtagen der Heiligen und Märtyrer zu der Stationsbasilika oder der Erinnerungsstätte des gefeierten Heiligen, um daselbst den Gottesdienst zu halten. (Vergl. Grisar S. 385 ff.). In diesem ersten Teil des Ordo ist sodann

auch die Meſsfeier beschrieben. Schwierig ist aber auch hier die Frage, auf welche Zeit diese Darstellung hinweist. Während Grisar und Probst diesen ersten Teil (c. 4—21) auf Gregor I. zurückführen, verlegt Duchesne die Form dieses Ordo in das 9. Jahrh. und leugnet, daſs alles römisch ist. Amalarius von Metz citiert nämlich in seiner Schrift de officiis ecclesiasticis oft einen Ordo Romanus als Autorität, der der Text des genannten Ordo I ist, soweit er die Osterzeit ins Auge faſst. Dennoch muſste Amalarius bei seinem Aufenthalt in Rom erfahren, daſs bei den österlichen Ceremonien Abweichungen von dem genannten Ordo stattfanden (Duchesne a. a. O. S. 140). Dieser Teil wird also wohl auszuscheiden sein, wenn es sich um die genaue römische Liturgie handelt.

7. So zielbewuſst und streng Rom stets die Durchführung seiner Meſsordnung in und auch auſserhalb seines Gebietes durch Verdrängung der verschiedenen abendländischen Liturgieen anderer Länder verfolgte und siegreich durchführte (§ 38), so wurde doch völlige Gleichförmigkeit in allen einzelnen Stücken nicht ermöglicht. Das Tridentiner Konzil bemühte sich vergeblich um Herstellung eines einheitlichen Meſsbuches und beschloſs in seiner Sitzung vom 4. Dezember 1563 auf Antrag der päpstlichen Legaten, diese Angelegenheit dem Papst zu überlassen. Pius V. gab auch 1570 das Meſsbuch heraus, dessen Gebrauch allen Diözesen befohlen wurde, die nicht beweisen konnten, daſs sie seit ihrer Stiftung oder doch wenigstens seit 200 Jahren ihr eigenes Meſsbuch unverändert gebraucht haben. Als aber wieder, besonders durch die Verschiedenheiten zwischen der Vulgata und Itala, Abweichungen sich eingeschlichen hatten, erschien im Jahre 1604 durch Clemens VIII. (1592—1605) das revidierte Meſsbuch. Zuletzt sah sich noch Urban VIII. (1623—1644) genötigt, manches zu revidieren, insbesondere die Rubriken genau festzustellen. Durch ihn erhielt 1634 der römische Ordo Missae oder das Missale Romanum seine noch heute gültige Gestalt.[10])

§ 40. Der Name Messe (missa) und die verschiedenen Arten der römischen Messe.

1. Mit dem Namen missa = Messe wird in der römischen Kirche die gesamte gottesdienstliche Opferfeier bezeichnet. Das Wort ist jedenfalls von mittere abzuleiten. Alle anderen Ab-

[10]) Die alten Drucke der vortridentinischen Missalien finden sich bei W. H. Jakobus Weale, Bibliographia liturgica, Catalogus missalium ritus latini ab a. 1475 impressorum. Londini 1886. Ein Verzeichnis der vorhandenen Handschriften bei Ebner a. a. O.

leitungen sind willkürlich. Das Wort missa ist substantivisch (= missio) und nicht verbal (durch concio und ecclesia ergänzt) aufzufassen.

Andere Ableitungen des Namens Messe: a) von מַסָּה oder מִסָּה (Deut. 16. 10), das mit oblatio übersetzt wird. So Reuchlin (Rudim. hebr. p. 289), dem Luther folgte, der das hebräische Wort bald als Oblation von Brot und Wein (29, S. 179 ff., s. auch Apologie (Rechenb.) S. 269 ff. C. R. XXIII, S. 65 f.), bald als Frohndienst verstand und den Namen Messe nach der Gott dargebrachten Dienstleistung deutete (19, S. 299). b) Luther brachte übrigens auch das Wort Messe mit dem Deus Maozim Dan. 11, 38 in Zusammenhang (z. B. W. VII, S. 734), so auch Melanchthon C. R. XXV, S. 525, und andere Schriftsteller der Reformationszeit (Kawerau, Gött. gel. Anz. 1882, S. 549 f.). c) Andere willkürliche Deutungen s. bei Thalhofer a. a. O.

Die Auffassung, dafs missa elliptisches Particip und mit concio, ecclesia zu ergänzen sei, vertreten z. B. Diez, Etymol. Wörterb. d. roman. Sprachen, S. 212, Kluge, Etymol. Wörterb. d. deutschen Sprache, 4. Aufl. 1889, S. 231, Schade, Altdeutsches Wörterbuch, 2. Aufl., s. v. missa, Weigand und Grimms Wörterbuch, Kirchliches Handlexikon 1, S. 15 (Art. Abendmahlsfeier), Meyers Handlexikon des allgemeinen Wissens (4. Aufl.) 1, S. 645. — Doch ist jedenfalls missa Substantiv (auch in dem Schlufswort der Messe: ite missa est) = missio, wie collecta = collectio, ingressa = ingressio, confessa = confessio, und bedeutet soviel wie dimissio, Entlassung. (S. Rottmanner: Über neuere und ältere Deutungen des Wortes missa in Tübinger theol. Quartalschr. 1889, S. 532 f.).

Die Anwendung des Wortes missa ist aber im Laufe der ersten Jahrhunderte eine verschiedene gewesen. Ursprünglich wird missa = missio = dimissio für den Akt der Entlassung der Katechumenen vor Beginn der eucharistischen Feier und der gesamten Gemeinde am Schlufs des Gottesdienstes („Ite missa est") gebraucht. In diesem Sinne kommt die Bezeichnung missa catechumenorum in den früheren Jahrhunderten vor. Später wurden die Ausdrücke missa catechumenorum und m. sacramentorum oder fidelium auch auf die beiden Hälften des Gottesdienstes selbst (S. 271) angewendet, von denen nur der erste allgemein zugänglich war.

Dafs der Akt der Entlassung selbst und nicht die gottesdienstlichen Handlungen ursprünglich mit missa = missio bezeichnet wurden, ergiebt sich z. B. aus can. 84 des 4. Konzils von Karthago 398 (Bruns I, S. 149) sowie aus Augustin (Serm. 49, 8, MSL. 38, S. 324): „Ecce post sermonem fit missa catechumenis," der einzigen Stelle, in der Augustin das Wort missa gebraucht, da z. B. Serm. 91 de tempore nicht von Augustin ist. Der 4. Kanon der Synode von Lerida 523: „De his qui se incesti pollutione commaculant placuit, ut . . . usque ad missam catechumenorum in ecclesia admittantur" (Bruns II, S. 21) und der 1. Kanon der

Synode zu Valencia 546: „Inter caetera hoc censuimus observandum, ut sacrosancta evangelia ante munerum illationem vel missam catechumenorum in ordine lectionum post Apostolum legantur“ (Hefele Konz.G.² II, S. 709) bezeugen deutlich diese Bedeutung (gegen Funk, Lehrb. d. Kirchengesch. S. 50). Auch Hinkmar von Rheims Opusculum LV Capitulorum c. 24 (MSL. 126, S. 380) besagt dies: „quia quidem jubentur usque ad missam catechumenorum manere in ecclesia, quidam autem sola intra ecclesiam fidelium oratione jungi sacrae mysteriorum celebritati, a Dominicae autem mensae convivio segregari“. Avitus von Vienne († 523) ep. I: „In ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur“ Die Formel missa est oder missa fit war also auch am Ende der Gerichtssitzungen im Gebrauch. — Isidor Hispal., Etymol. VI c. 19 (MSL. 82, S. 252): „Missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante Levita, Si quis catechumenus remansit, exeat foras et inde missa“ Florus Diaconus, † 860 (MSL. 119, S. 72): „Missa nihil aliud intelligitur quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tunc diaconus esse pronuntiat, quum populus a solemni observatione dimittitur ... Tunc enim, clamante diacono, iidem catechumeni mittebantur, id est dimittebantur foras. Missa ergo catechumenorum fiebat ante actionem sacramentorum: missa fidelium fit post confectionem et participationem“. Die letzteren Worte beweisen deutlich, dafs jedesmal die Entlassungen und nicht die gottesdienstlichen Akte selbst mit missa bezeichnet werden sollten. (Vgl. Rottmanner a. a. O.). Doch deutet sich hier schon die Unterscheidung der missa catechumenorum und missa fidelium als Unterscheidung des allgemein zugänglichen und des geschlossenen Teils des Gottesdienstes an. Diese Unterscheidung findet sich bei Ivo von Chartres, epist. 219 (MSL 162, S. 224): „Qui audiebat missam catechumenorum, subterfugiebat missam sacramentorum“. Vgl. Vita Gregorii VII. von Paul von Bernried (MSL. 148, S. 97). Vgl. Hefele, Beitr. zur K.-Gesch. 2, S. 274, Rottmanner a. a. O. S. 547 f.

Dafs diese Wandlung der Ausdrücke möglich wurde, ergab sich daraus, dafs der Name missa schon vom 4. Jahrh. an vereinzelt, später ganz allgemein von der liturgischen Opferfeier selbst gebraucht wurde.

Wenn wir zunächst von den apokryphen Briefen Pius I. (141—156) und Cornelius (251—253) absehen, die beide den Ausdruck missas agere gebrauchen, deren Entstehungszeit aber nicht zu bestimmen ist, so finden wir in der Peregrinatio Silviae im 4. Jahrh. sehr oft den Ausdruck missa, gleichbedeutend mit oblatio. Ambrosius (epist. 20. n. 4. 5, MSL. 16, S. 995) schreibt im Jahre 385, nachdem er von der Entlassung der Katechumenen gesprochen hat: „Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero etc. — Vgl. auch Innocenz I. (414), Epist. 17, c. 5. n. 12. (MSL. 20, S. 535). Leo I. (445), Epist. 9, c. 2 (MSL. 54, S. 627). Rottmanner a. a. O. S. 551 f.

Zunächst waren es wohl die Schlufs- und Segensgebete, unter denen die Entlassung erfolgte, die den Namen missae erhielten.

Insofern entspricht missa dem griechischen ἀπόλυσις, welches in der orientalischen Liturgie sowohl die Entlassung der Versammlung, wie auch den Entlassungsritus, das Schlufsgebet bedeutet.[1]) Im Abendlande wurde dann wohl der Name missa auf die anderen Mefsgebete und auf die ganze Feier übertragen.[2]) Der letztere Brauch hat es wohl auch bewirkt, dafs im Mittelalter vielfach das Wort missa von mittere (senden, darbringen) = transmissio von der Emporsendung des Opfers und der Opfergebete zu Gott durch den Priester verstanden wurde, eine Auslegung, die noch heute vereinzelt Vertreter findet.

So schreibt Rhabanus Maurus († 856), de cleric. instit. I, c. 32 (MSL. 107, S. 322): „Missa autem est legatio inter deum et homines, cujus legationis officio fungitur sacerdos, cum populi vota per preces et supplicationes ad Deum offert". Oft werden beide Bedeutungen dimissio und transmissio neben einander gestellt. Vgl. Rupert von Deutz, de div. offic. II, 23 (MSL. 170, S. 51), Pseudo-Alcuin c. 40 (l. c. 101, S. 1246), Amalarius, de eccl. off. c. 36 (l. c. 105, S. 1155), Stephanus Augustod., († 1139), tract. de sacr. alt. (l. c. 172, S. 1303), Hildebert († 1165), de exposit. missae (l. c. 171, S. 1172), Belethus (l. c. 202, S. 43), Sicard von Cremona, Mitrale III, 8 (l. c. 213, S. 143), Innocentius III., de sacro alt. myst. VI, 12 (l. c. 217, S. 913), Albertus Magnus, de sacr. Missae tract. 3, c. 23, Thomas Aquin., Summa th. III[a] qu. 83,4 ad. 9 und öfter. — Neuerdings haben H. Müller (Freie Forschungen auf dem Gebiete des Altertums, Heft 1) und Mark (Ursprung und Bedeutung des Wortes Missa, 1885), letzterer in Anlehnung an eine unechte Stelle Gregors I., diese Auffassung vertreten. S. Rottmanner a. a. O. S. 533 ff.

Von der gottesdienstlichen Bedeutung der Messe kommt es her, dafs schon frühzeitig auch Festtage mit dem Namen Missae (Missa S. Martini etc.) bezeichnet wurden.[3])

2. Die römische Kirche unterscheidet verschiedene Arten von Messen:

Nach der kirchlichen Zeit a) die Messen der Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs (missae de tempore), die im

[1]) Goar, Euchologion (Ed. II, pp. 26. 51. 105. 724. Brightman I, S. 505 34. 9 21. 27 14. 398 24. 399 28. 361 11. Rottmanner a. a. O. 553 f.

[2]) Wir finden auch die Ausdrücke missam legere, m. dicere (Gregor v. Tours IX, 20). Ja bei Aurelian von Arles († 530), scheint auch die gottesdienstliche Schriftlesung mit missa bezeichnet zu werden: „facite sex missas de Isaia poropheta . . . legantur sex missae de evangelio". (Binterim IV, 3, S. 234).

[3]) Das Zusammenströmen des Volkes bei den besonders volkstümlichen Festen der Ortsheiligen oder bei den Kirchweihfesten (Kirmessen) hat die Errichtung von Jahrmärkten an den genannten Tagen und dadurch die Bezeichnung dieser Jahrmärkte als „Messen" jedenfalls hervorgerufen.

Proprium de tempore des Meſsbuches enthalten sind, und b) die Messen an den Gedenktagen der Maria und der Heiligen (de sanctis) und einiger wichtiger Begebenheiten, z. B. inventio et exaltatio crucis (s. o. S. 191 f.) und anderes. Diese missae de sanctis stehen im Proprium sanctorum, dem zweiten Teile des Meſsbuches, an das sich als dritter Teil das Commune sanctorum fügt, das die Formulare für solche Heiligenfeste enthält, die keine eignen Messen haben. Als Anhang dieses dritten Teils des Meſsbuchs folgen die Messen, die durch besondere Anlässe bestimmt sind, nämlich c) die Votivmessen (missae votivae), die entweder aus besonderer Andacht, zur Ehre einzelner Geheimnisse (der Dreieinigkeit, der Engel, des heil. Geistes etc.), oder wegen verschiedener Anliegen der ganzen Kirche oder für Privatpersonen gehalten werden, und d) die Requiemmessen (missae pro defunctis). Dieser Teil enthält 4 Formulare für den Allerseelentag, für den Tag des Todes und Begräbnisses, für den Jahrestag und für alle anderen Fälle, in denen eine Seelenmesse verlangt wird.

Andrerseits werden die Messen nach der Art der Feierlichkeit eingeteilt in Missae publicae vel solemnes (Hochamt), und Missae privatae. Die ersteren sind für die gesamte pflichtmäſsig versammelte Gemeinde bestimmt. Sie sollen als solemnes missae cum frequentia ministrorum geschehen, die Incensation, d. i. die Beräucherung des Altars muſs stets erfolgen, es muſs ferner eine gröſsere Anzahl von Altarlichtern gebraucht werden, auch gehört der Gesang von seiten des Celebrans und des Chors dazu. Muſs wegen des Mangels der Kleriker die frequentia ministrorum wegfallen und in den Pfarrkirchen die missa publica nur von dem Pfarrer gehalten werden, so daſs derselbe und der Chor alles singen, so nennt man im Unterschied von der missa solemnis diese Messe missa cantata. Sie vertritt die Stelle der missa solemnis und wird auch oft als Hochamt bezeichnet. — Die missae privatae werden nicht gesungen, sondern nur gelesen, daher sie auch missae lectae genannt werden. Für sie ist die Gegenwart der Gemeinde nicht pflichtmäſsig, und es ist für sie nur ein Ministrant zulässig, der, wenn kein geweihter Priester vorhanden ist, ein würdiger Laie als Repräsentant des Volkes sein kann. Auch macht man wohl den Unterschied der missa solemnissima, solemnis und minus solemnis (= m. privata).

Unter m. solitaria verstand man früher die Messe, in der allein der Priester die Elemente iſst und trinkt (m. privata). Sie war verboten (s.

Bona I, c. 13, Bingham VI, p. 378 f.), kam aber besonders durch die Klöster in Gebrauch und ist später in der römischen Kirche durchaus in täglicher Übung. Um das Verbot der m. solitaria aufrecht zu erhalten, bezeichnet man heute damit eine Messe, in der der Priester allein ohne Ministrant celebrieren würde. — Unter m. sicca versteht man eine Messe, die ohne die Konsekration und Nieſsung der Elemente, also ohne den Canon missae (§ 41, XIX sqq.), aber mit Vaterunser gehalten wird. Sie heifst auch m. nautica, weil sie während der Schiffahrt, die wegen des Schwankens die Darbringung des Opfers ohne Verschüttung zu sehr erschwerte, stattfand, oder m. venatoria, weil bei Jagden wenig Zeit zur Verfügung stand. Sie wird einerseits durchaus verworfen (z. B. in Bona I, c. XV), andrerseits bei Kopulationen oder Beerdigungen am Nachmittag gerechtfertigt, zu welcher Zeit der Priester als non jejunus eigentlich keine Messe mehr celebrieren darf (Durand. Ration. IV, c. 1 n. 23, vgl. Bingham VI, p. 386 f.). — Die m. bifaciata, trifaciata etc. besteht darin, dafs der Priester 2, 3 oder auch mehrere Mefsformulare bis zum Canon missae verbindet, dann aber den Canon nur einmal spricht und nur einmal konsekriert, so dafs verschiedene Messen (z. B. bei dem Zusammenfallen von Festtagen) zu einer verbunden werden. (Bingham a. a. O. S. 387).

3. Die römische Kirche wünscht, dafs jeder Priester an jedem Tage, oder wenigstens an jedem Sonn- und Festtag das heilige Opfer darbringe.[4]) Wie oft ein Priester an einem Tage celebrieren soll, ist zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet worden. Die Messe kann zu gleicher Zeit in derselben Kirche an verschiedenen Altären celebriert werden, doch kann zu derselben Zeit nur eine als missa solemnis publica gefeiert werden, während die andern als missae privatae et lectae an den Seitenaltären gehalten werden (von Luther „Winkelmessen“ genannt).

Walafr. Strabo (c. 22, MG. Kapit. II, S. 495 f.) berichtet, dafs ein Teil der Priester nur einmal täglich die Messe hielt, weil Christus nur einmal zur Tilgung vieler Sünden gestorben sei, dagegen andere Priester öfters an einem Tage die Messe wiederholten, um Gott um so mehr zum Erbarmen geneigt zu machen. Leo III. habe zuweilen 7—9mal an einem Tage die Messe gehalten, während Bonifatius nur einmal täglich es gethan habe. Honorius von Autun (Gemma an. I, 114) erklärt die einmalige Celebration als Regel, aber auch die 2- oder 3-malige als statthaft. Im 13. Jahrh. wird die einmalige Celebration auf vielen Synoden als Regel aufgestellt (Thalhofer II, S. 337), die zweimalige (binatio) nur in causa necessitatis zugelassen, wozu z. B. gerechnet ist, wenn ein Priester zwei Pfarreien zu pastorieren hat. Am Weihnachtsfest darf jeder Priester dreimal Messe halten, wie schon Walafr. Strabo (a. a. O.) berichtet.

---

4) Decr. Conc. Trident. Sess. XXIII (de resid. et reform.) cap. 14: „Curet episcopus, ut ii (sc. presbyteri) saltem diebus dominicis et festis solennibus (si autem curam habuerint animarum, tam frequenter, ut suo muneri satisfaciant) missas celebrent.

4. Als Tagesstunde für die m. publica ist schon frühzeitig die dritte Stunde (Vorm. 9 Uhr) bestimmt, und dieselbe wird schon im 9. Jahrh. als kanonisch bezeichnet. M. privatae werden auch an andern Stunden von Beginn des Tages an gehalten und dürfen bis $^1/_3$ Stunde nach 12 Uhr Mittags dauern, ex causa rationabili auch bis 1 Uhr, keinesfalls aber über diese Stunde hinaus.

Theodulf v. Orleans († 821) bezeichnet bereits die dritte Stunde (9 Uhr) als kanonisch feststehende (Capit. ad presb. 45, MSL. 105, S. 205). Auch wurde aufser der dritten die sechste und neunte Stunde (12 Uhr und 3 Uhr) für die m. solemnis zur Erinnerung an die Kreuzigungs- und Todesstunde des Herrn ausersehen. (Sicard von Cremona, Mitrale III, c. 7. Thom. Aqu., Summ. theol. III, qu. 83, art. 2). Dann mufste das Fasten des Priesters bis Nachm. 3 Uhr währen (Thom. Aqu. II. 2. q. 147, art. 7).

§ 41. Der Verlauf der römischen Messe und die Entstehung ihrer einzelnen Teile.

Zur Litteratur gehören die oben S. 15, b und S. 16, a u. b genannten Werke. — Aufserdem sind von Erklärungen der Messe hauptsächlich zu nennen: Jos. Tossani, Praxis celebrandi Missam juxta Ritum Roman. Tom. V. — Prosper Lambertini, sive Benedicti XIV., de sacrificio Missae, 1745. — P. le Brun, explication litter. — Claud. de Vert, explication histor. de la messe. — Binterim IV, 3, S. 272 ff. — Ad. Gräser, die röm.-kath. Liturgie nach ihrer Entstehung und Ausbildung, 2 Bde., 1829. — Fr. X. Schmid, Liturgie der christkatholischen Religion[2], 3 Bde., 1840—42. — J. Kössing, Liturg. Erklärung der h. Messe, 1869. — Nik. Gihr, Das heilige Mefsopfer dogmat., liturg. und ascet. erklärt, 1877. — Thalhofer, Handb. der kathol. Lit., 1890, II, S. 3 ff. — Der vollständige Text der Messe ist abgedruckt bei Daniel, Hering, Hammond.

Die Messe in ihrer endgültigen festgestellten Form ist in 41 Abschnitte geteilt, die nach einander nummeriert sind. Durch kirchliche Sanktionierung teilt sich die Messe in den Ordo missae (I—XVIII) und den Canon missae (XIX—XLI). Die Einteilung in die m. catechumenorum und m. fidelium (S. 271. 348) hat historisches Recht, doch ist die Grenze in der römischen Messe nicht klar zu ziehen, da beide Teile unlösbar verbunden sind, besonders durch die spätere Einfügung des Symbol. Nicaenum (s. u. XI).[1])

[1]) Andere Einteilungen in 4 oder 7 Abschnitte (vgl. Thalhofer 2, S. 52), sind ohne wesentliche Begründung. Die Überschriften in der folgenden Erörterung haben keine kanonische Bedeutung und sind nur zur leichteren Orientierung verwendet. — Die sog. mystische Deutung der Messe, die

Zum Verständnis der Messe ist für uns Protestanten nicht nur der Verlauf der Messe, sondern auch die geschichtliche Entstehung der einzelnen Meſsstücke, die in den evangelischen Gottesdienst übergegangen sind, von Wichtigkeit.[2])

1. Der Vorbereitungsakt (I—III).

I. Nach dem einleitenden Wort: **„In nomine patris et filii et spiritus sancti“** beginnt die Messe mit dem zwischen dem Priester und dem Ministranten an den Stufen des Altars (daher der Name Stufen- oder Staffelgebet) antiphonisch gesprochenen Ps. 43 „Judica me etc.“ (a) Der Psalm ist gewählt wegen V. 4: „Introibo ad altare dei etc.“, Resp.: „ad deum qui laetificat juventutem meam“. Die Antiphonie steht am Beginn der Messe, wiederholt sich innerhalb des Psalms an der diesem Vers zukommenden Stelle und schliefst sich zuletzt zum drittenmal an den Psalm an. (b) Der 43. Psalm wird mit der Doxologie **„Gloria patri et filio et spiritui sancto“**, Resp.: **„Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum, Amen“** (c) geschlossen. An die dritte Antiphonie: „Introibo ad altare etc.“ schliefst sich noch die Antiphonie Ps. 121, 2 an: **„Adjutorium nostrum in nomine domini“**, Resp.: **„qui fecit coelum et terram“**. Bei den Totenmessen und den Messen der Passionszeit bis zum Ostersonnabend excl. wird Psalm 43 mit dem Gloria patri weggelassen und die Messe mit der einfachen Antiphonie „Introibo ad altare“ und dem „adjutorium“ eingeleitet.

a) Bis ins 16. Jahrh. fand nur eine private Vorbereitung des Priesters in der Sakristei statt, in der verschiedene Psalmen und Gebete, besonders mit Bezug auf die Anlegung der einzelnen Stücke der priesterlichen Kleidung vom Priester gesprochen wurden, und zwar ohne liturgische Fixierung. Vgl. z. B.

---

nicht blofs den Opfertod Christi, sondern die gesamte Geschichte seines Erlösungswerks in der Messe dargestellt sieht und die einzelnen Stücke auf das Leben, Leiden und die Herrlichkeit des Herrn umdeutet (ähnlich wie in der griechisch-orthodoxen Kirche § 32), ist spätere willkürliche Eintragung und nicht kanonisch. Diese mystische Erklärung ist im Mittelalter sehr üblich (s. oben S. 14 f.). Eine spätere mystische Deutung der Messe, die in ihr eine Darstellung des Leidens und der Auferstehung Christi sieht und mit dem Gang des Herrn an den Ölberg (= Gang des Priesters an den Altar) beginnt, ist sehr populär in der kathol. Kirche, aber ohne allen Wert. Wir übergehen im folgenden die mystische Deutung überhaupt.

[2]) Die letztgenannten Abschnitte sind in den den Text der Messe darlegenden Hauptabschnitten mit **fetter Schrift** bezeichnet und in den geschichtlichen Darlegungen mit gröfseren Lettern und eingerückt gedruckt.

Mikrologus c. 1, l. c., S. 979, s. verschiedene Formulare bei Martene (2. Aufl.) I, S. 490 f., 518 f., 528 ff., 534 ff. und öfter. Noch das Missale Pauls III. im Jahre 1550 verordnete blofs, dafs der Priester vor dem Hinausgehen zum Altar Ps. 43 still oder laut bete (Bona II, c. 2, 3). Erst Pius V. (1570) verordnete die antiphonische Ausführung des Psalms.

b) Das Introibo ad altare Dei findet sich schon bei (Pseudo?) Ambrosius (de mysteriis), aber dort nur für die neugetauften Christen, die zur ersten Messe kamen, und zwar als von dem Volke selbst gesprochen (s. o. S. 305 f.). Das Gregorianum hat den Einleitungsakt nicht. In der mozarabischen Messe findet sich das „Introibo etc." als unmittelbare Einleitung zur Präfation (s. o. S. 324). Micrologus cap. 23 (S. 992) kennt den Psalm als Gebet des Priesters. Zweifellos bestimmt V. 4. die Wahl des Psalms. Die künstliche Umdeutung des übrigen Psalms für den Beginn der Messe s. bei Thalhofer 2, S. 60. Schmid S. 103. Kössing S. 209.

Die Karthäuser, Dominikaner und Karmeliter lassen diesen Psalm bei der Messe aus.

c) Die Doxologie Gloria patri (nach Apoc. 1,6) ist schon frühzeitig in Gebrauch. Die Doxologie lautete anfangs: „*δόξα πατρὶ ἐν υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*". Durch die Bekämpfung des Arianismus wurde sie gewandelt in: „*δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*". (Bona II, 3,2). Basilius erfuhr wegen dieser Änderung Widerspruch (de sp. s. 1, MSG. 32, S. 72). Die mozarabische L. beginnt die Doxologie „Gloria et honor patri" (S. 321). Der arianische Gegensatz bewirkte, dafs der Schlufs „sicut erat in principio" zuerst im Orient beigefügt wurde. Wir finden diesen Schlufs als selbständige Doxologie und als Antwort der Gemeinde auf das Gebet des Bischofs bei Weihung des dargebrachten Öles schon in der ägypt. K.O. (TU. VI, 4, S. 56). Die Synode zu Vaison i. J. 529, can. 5, bezeugt sodann: „quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totum orientem et totam Africam et Italiam propter haereticorum astutiam, qui dei filium non semper cum patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloria ‚sicut erat in principio' dicitur, etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decernimus". (Bruns II, S. 184). Später wurde diese Doxologie gebräuchlich als neutestamentliche Krönung der alttestamentlichen Psalmen. Johannes Cassianus, ein Abendländer, Diakon in Konstantinopel und nachher Priester zu Marseille (415), bezeugt (de coenob. instit. II, 8. MSL. 49, S. 94), er habe im ganzen Morgenland nirgends gehört, dafs am Schlusse je eines Psalms das „Gloria patri" von allen Anwesenden gesungen wurde, wie es in der Gegend von Marseille geschehe, sondern dort schwiegen alle, wenn der Psalm beendet sei und der Sänger lasse die Oration folgen. Papst Vigilius (544—555) bezeugt, dafs nach den Psalmen das Gl. p. gebetet werde (ep. I, 2, MSL. 69, S. 17). Die mozarabische Messe hat diesen Schlufs noch im 7. Jahrh. nicht und fügt nur das Amen hinzu. (can. 13 der 4. Syn. v. Toledo, Bruns I, S. 227). Das Konzil zu Narbonne 589 verordnet in can. 2 diese Einrichtung auch am Schlufs jeder Abteilung, in die

die längeren Psalmen geteilt werden sollen (Bruns II, S. 60). Vgl. zu dem Gloria patri auch Bingham VI, S. 29 ff.).

II. Es folgt das **Sündenbekenntnis (Confiteor)** sowohl des Priesters als des oder der Ministranten und zwar in der gleichen Form, das (ebenfalls wechselseitig) mit dem gleichen Segenswunsch: „Misereatur tui (vestri) omnipotens Deus etc." beantwortet wird. Die betreffenden sprechen darauf Amen (a). Der Priester fügt die **Absolutionsformel** hinzu: „Indulgentiam absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus" (b), worauf noch einige Responsorien (Ps. 84, 7. 8. 5,2) zwischen Priester und Ministranten folgen (c). Auch dieser Abschnitt geht als Stufengebet an den Stufen des Altars vor sich; er ist eine private Vorbereitung des Priesters und der Ministranten.

a) Über das Sündenbekenntnis in der ältesten Kirche (z. B. Didache) s. o. S. 247 f. Isidor hat schon in der spanischen Messe das Sündenbekenntnis des Priesters am Eingang der Messe. In der römischen Kirche erwähnt Ordo VI, 3, dafs der Priester „inclinato capite pro peccatis suis" bete. Bei Micrologus 23 (MSL. 151, S. 992), wird schon eine bestimmte Fassung des Confiteor gegeben. Die verschiedenen Formulierungen dieses Gebetes (Bona II, 2,4 ff.) wurden auf der Synode zu Ravenna 1314 (Hefele, Konz.-Gesch.[2] 6, S. 570) in der jetzigen Form fixiert. Das Bekenntnis erstreckt sich auf die Sünden „cogitatione, verbo et opere", worauf sich der Ruf anschliefst, „mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa" (vgl. den Sündenschrei Luthers: „meine Sünde, meine Sünde"). Neuere Liturgiker lassen den Ministranten das Gebet im Namen des Volkes sprechen (Schmid 2, S. 331. Thalhofer 2, S. 64), was durchaus nicht historisch begründet ist.

b) Die Absolutionsformel ist nicht direkt, sondern nur in Wunschform. Doch kommen auch direkte Absolutionsformeln vor. Daniel (I, S. 115) bietet eine solche aus dem Missale Curiense v. J. 1589.

c) Die abschliefsenden Antiphonieen kamen erst spät und allmählich in Gebrauch (Durand. IV, c. 8, n. 1).

III. Mit dem Ruf „Oremus" besteigt der Priester den Altar und betet: „Aufer a nobis quaesumus Domine iniquitates nostras etc.", worauf ein Gebet um Vergebung sich anschliefst mit Berufung auf die Heiligen, deren Gebeine der Altar, der geküfst wird, birgt (s. o. S. 137). Bei den Missae solemnes findet hier die Incensation des Altars statt (s. o. S. 351).

Das Gebet „Aufer a nobis", schon im Gelasianum als eine einzelne Oration in der Quadragesimalzeit vorhanden (s. Wilson, the Gelas. sacr. S. 15), steht in älteren Ordnungen (z. B. Micrologus 23) vor dem Confiteor.

2. Eingangsstücke der Messe (IV—VI).

IV. Mit dem sog. **Introitus** beginnt die eigentliche Messe. Im S. Gregorianum ist der Introitus überhaupt das erste Stück derselben. Mit „Introitus" ist ursprünglich nicht der Beginn der Messe (introitus missae) bezeichnet, wie es jetzt verstanden wird, sondern der Einzug des die Messe ministrierenden Priesters und seines Gefolges in den Altarraum. Daher heifst dieses Stück in der mailändischen Liturgie Ingressa (S. 306). Dieser Einzug wurde von Chorgesängen begleitet, die von dem Austritt des Priesters aus der Sakristei zur Vollziehung des Mefsopfers an erfolgten und nach dem stillen Gebet des Priesters am Altar auf ein Zeichen desselben geschlossen wurden. Nachdem die vorhergehende Privatvorbereitung des Priesters aus der Sakristei in die Kirche selbst verlegt worden war, bezeichnet der Introitus das Stück der Messe selbst, das am Beginn gesungen wurde. Ursprünglich aus einem Psalm bestehend, ist es jetzt das meist alttestamentliche Schriftwort, das für jede Messe verschieden ist und den besonderen Tag und die betreffende Messe charakterisiert. Der Introitus schliefst mit dem Gloria patri etc. aufser in der Passionszeit und wird vom Chor gesungen, aber vom Priester intoniert.

Der Gottesdienst begann ursprünglich überall mit Lesung der Schrift (s. o. S. 253). Nach Angabe des liber pontificalis und Annahme der mittelalterlichen Liturgiker soll Cölestin I. († 432) zuerst angeordnet haben, dafs die 150 Psalmen Davids in Auswahl und auf die heiligen Zeiten verteilt „antiphonatim ab omnibus", d. h. abwechselnd von zwei Chören gesungen würden. Zunächst wurde ein ganzer Psalm oder ein gröfserer Teil mit dem Gloria patri gesungen. Leo I. bezeugt den Psalmengesang. Später wurden einzelne Psalmverse antiphonisch gesungen, welche für die betreffende Messe bezeichnend wurden, worauf sich ein ganzer Psalm anschlofs. An Stelle des letzteren trat später ein einzelner Vers desselben Psalmes, aus dem der Introitus genommen war, in der Messe „Psalmus" genannt. Durandus (IV, 5,5) stellt die Regel auf: Wenn der erste Vers eines Psalms der Introitus ist, so ist einer der folgenden Verse desselben Psalms der Vers oder „psalmus" jenes Introitus und wird antiphonisch gesungen (z. B. am 1. Advent ist der Introitus Ps. 25, 1—3 und v. 4 der dazu gehörende psalmus). Ist aber aus einem Psalm ein späterer Vers Introitus, so bildet der erste Vers des betreffenden Psalms den psalmus (z. B. der Weihnachtsintroitus ist Ps. 2, 7: „Dominus dixit ad me etc." Daher ist der psalmus, der sich antiphonisch anschliefst, Ps. 2, 1: „Quare fremuerunt gentes"). Ist der Introitus aus andern Büchern des A. oder N. Test. entnommen, so wird doch der folgende psalmus aus den Psalmen genommen. — Über

das angeschlossene Gloria patri s. o. S. 355. — Nach dem Gloria patri wird der Introitus wiederholt, an hohen Festen manchmal dreimal.

Seit dem 11. Jahrh. wurden dem Intr. vielfach Tropen (ornamenta figurata) beigefügt, d. h. nichtbiblische, zuweilen poetische Zusätze, welche den Introitus einleiten (daher auch praeambula genannt), verzieren, interpolieren. So wurde z. B. der Introitus der dritten Weihnachtsmesse: „Puer natus est nobis“ eingeleitet durch den Tropus: „Ecce adest, de quo prophetae cecinerunt dicentes: Puer etc.“ Am Stephanstag wurde nach dem Wort des Introitus: „Sederunt principes et adversum me loquebantur“ eingeschaltet: „Nulli unquam nocui, nec legum jura resolvi“. Die Einführung der Tropen wird dem Mönch Tutilo von St. Gallen († 912) zugeschrieben. Der Name τρόπος = conversio, Wendung wird verschieden erklärt: entweder als Wendung im Text und in der Melodie, oder mit Bezug auf die reich bewegte musikalische Melodisierung (vgl. Ad. Reiners, die Tropengesänge des feierlichen Meſsamtes im MA. Luxemburg 1887. Léon Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Paris 1886).

V. Es folgt das **„Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“**, wobei jede der drei Strophen wiederum dreimal, also das „eleison“ im ganzen neunmal gesungen wird. Das **allgemeine Fürbittengebet**, innerhalb dessen das Kyrie eleison ursprünglich Zwischenruf der Gemeinde war, bekam in den sog. **Litaneien** eine selbständige eigenartige Bedeutung aufserhalb der Messe.

Der Ruf κύριε ἐλέησον stammt aus dem N. T. als Schrei nach Erbarmen und Hilfe aus der Not. Er erscheint als Ruf der Kranken und Elenden, die Hülfe bei Jesus suchen (Matth. 9, 27. 15, 22. 17, 15. 20, 30f. Marc. 10, 47f. Luc. 16, 24. 17, 13. 18, 38f.). Der erste gottesdienstliche Gebrauch erscheint in Const. ap. VIII (S. 281) und den anderen morgenländischen Liturgieen, z. B. Lit. Jac., Marc. (Brightman I, S. 34. 38. 48. 119. 141 etc.). Das Kyrie eleison ist Zwischenruf des Volkes auf die von dem Diakonus in Form der Prosphonese angekündigten Objekte der Fürbitten: „Lasset uns beten für etc.“ (indictio precum). Durch diesen Ruf eignet sich das Volk die Fürbitte an und trägt sie im Hilferuf vor Gottes Thron.[3])

[3]) Th. Zahn (der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen 1894), folgert aus einer Stelle Epiktets (diss. II, 7, in der Ausgabe von Schenkl S. 121f.), in der derselbe das κύριε ἐλέησον gebraucht: „Epiktet hat aus christlichem, vielleicht auch aus jüdischem Munde das Kyrie eleison unserer Liturgie und unserer Kirchenlieder gehört“. Doch ist diese Stelle wahrscheinlich verderbt (so auch Schenkl), so dafs nicht die Gottheit, wie Zahn meint, sondern der Wahrsager (Vogelschauer) mit diesem Ruf angeredet wird. So auch Wehofer (Festschrift zum elfhundertjähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, 1897, S. 1ff.) und Viktor Schultze (MGkK. II, 1897, S. 65).

Jedenfalls ist er vom Morgenland aus in das Abendland gekommen. Die Behauptung, dafs Papst Sylvester I. (314—335) ihn in Rom eingeführt habe (Lib. pont. Durand. IV, 12, 4) ist vielleicht richtig. Jedenfalls war das K. el. Anfang des 6. Jahrhunderts in Rom und Italien (Mailand) in Gebrauch. Die mailändische Liturgie hat es dreimal, und zwar nach dem Gloria in excelsis, nach dem Evangelium und am Schlufs der Messe (s. o. S. 306f.). — Während die afrikanische Kirche den Ruf in die lateinische Sprache wandelte („domine miserere", s. o. S. 300), behielt Rom die griechische Form bei. Der Ruf in griechischer Sprache war zu Augustins Zeit in Rom und Mailand so gebräuchlich wie das Wort homoousius (Aug. ep. 178). Die Synode von Vaison (529), can. 3, ordnet seine Einführung auch für Gallien an mit der Begründung: „Quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas orientales ecclesias atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinos et ad missas et ad vesperam Deo propitio intromittatur" (Bruns II, S. 184). Die mozarabische Messe hat das Kyrie an dieser Stelle nicht (S. 321). In Rom wurde übrigens die Verbindung des Kyrie el. mit dem allgemeinen Kirchen-(Fürbitten-)Gebet anders als im Orient gestaltet. Während hier das Kyrie als Zwischenruf nach den vorgetragenen Bitten erscholl (s. S. 281), stand in Rom das Kyrie eleison nur am Anfang und am Ende. Dadurch giebt sich kund, dafs es erst nachträglich übernommen war (Duchesne S. 157). Bedeutungsvoll sind die Äufserungen Gregors I. über das Kyrie. Er schreibt in dem Brief an Joh. von Syrakus (MSL. 77, 956): „Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus, sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis autem missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo K. el. et Chr. el. dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur". Daraus (vgl. das „diximus") wie aus dem oben citierten Kanon der Synode von Vaison geht hervor, dafs nicht erst Gregor (wie sein Biograph Johannes im 9. Jahrh., auch Amalarius und Micrologus sagen) das K. el. in die Messe eingeführt hat. Den Unterschied aber konstatiert Gregor, dafs es bei den Griechen von dem ganzen Volk gesprochen wurde, in Rom aber die Kleriker es anstimmten und das Volk respondierte. Aufserdem bezeugt er, dafs in Rom das Kyrie el. mit dem Christe el. und zwar in derselben Anzahl (totidem vicibus) wechselte, was bei den Griechen niemals geschah und bis zum heutigen Tag nicht geschieht. Die Form der heutigen Messe kann das Kyrie also zu Gregors Zeiten nicht gehabt haben, da in derselben sechsmal das Kyrie el. und dreimal dazwischen das Christe el. erklingt (Bona II, 4, 1). Bis ins 9. Jahrh. scheint die Zahl dieser verschiedenen Bittrufe nicht fixiert gewesen zu sein.

Der Chor sang so lange das betreffende Kyrie el. oder Christe el., bis der Priester ein Zeichen zum Wechsel gab. Das nennt der Ordo I, 9 „mutare numerum letaniae". Im 9. Jahrh. wurde die Zahl fixiert (Amalar. de div off. III. c. 6) und spätestens im 12. Jahrh. auf 9 festgesetzt (Kratzer, de apostolic. liturgiis Sect. IV, art. 1, cp. 1); das römische Brevier schreibt die Einrichtung Gregor I. zu. Der dreimalige Wechsel bezieht sich auf die Dreieinigkeit, die jedesmalige dreimalige Wiederholung des gleichen Rufs wird auch auf das dreifache Elend des menschlichen Geschlechts (Unwissenheit, Schuld und Strafe) gedeutet, oder soll 9 Ordnungen der Engel (Durand. IV, 12, 2) oder 9 Arten von Sünden (Innocent. III., II, c. 19, Durand. l. c., s. Kössing S. 247) bezeichnen.

Besonders wichtig ist es aber geworden, dafs in Rom der Bittruf von dem Fürbittengebet, zu dem er im Orient in genaue Beziehung stand, losgelöst wurde und in der Messe selbständige Bedeutung erhielt. Das allgemeine Kirchen-(Fürbitten-)Gebet wurde aus der Messe entfernt, je mehr alles von vornherein auf den folgenden Opferakt zugespitzt wurde, so dafs nur das K. el. in der Messe verblieb. Wenn Gregor in den täglichen Messen (im Unterschiede von den solennen) „aliqua quae dici solent" wegliefs oder die Weglassung bezeugt, so sind mit diesem wohl diese indictiones precum, die Ankündigungen der Fürbitten, gemeint. Sie finden sich im mailändischen Ritus noch an den Fasttagen (vgl. Grisar in Zeitschr. f. kath. Th. 1885, S. 567 ff.). Der auf besondere ausdrücklich vorher genannte Personen und Notstände sich beziehende Bitt- und Fürbittenruf wurde dadurch, dafs er selbstständige Bedeutung in der Messe erhielt, zu einem auf die Sünde bezüglichen Buſs- und Bittruf, weshalb ihn Gregor als „deprecationis voces" bezeichnet.

Auch das Kyrie wurde wie der Introitus durch Tropen erweitert (vergl. derartige Tropen „K. fons bonitatis, K. cunctipotens" u. a. bei Bona II, IV, 2). Das Kyrie eleison wurde durch die Bittgänge der beliebte Ruf des Volks, den es bei jeder Gelegenheit sang. Dadurch entstanden die geistlichen Volkslieder mit diesem Refrain, die „Leisen" genannt wurden. Aber auch in der Messe sang das Volk das Kyrie mit, nachdem es längst den Klerikern und dem Chor allein übertragen war.

In der Ordensregel des Benedikt von Nursia, sowie auch im Ordo I, 9 wird das Kyrie eleison „letania" genannt. Doch erweitert sich der Begriff Litanei über diese Bedeutung hinaus. Das Wort Litanei (*λιτανεία*, *λιτανεύω* von *λιτή* = Bitte, Flehen) ist schon früh im allgemeinen für Bittgebete (rogationes, supplicationes) bräuchlich (z. B. Eus. vita Const. IV, c. 61, Bingham V, p. 21 f., wo noch andere Stellen citiert sind). Die Litanei im engeren Sinne ist nichts anderes als ein allgemeines Fürbittengebet oder ein Gebet für besondere Notstände in der Form der Prosphonese (indictio precum). Gebete in dieser Form wurden auch aufserhalb des gewöhnlichen Gottesdienstes für besondere Zeiten und Notstände verwendet, z. B.

bei den sogenannten Rogationen, und im besonderen Sinn litaniae genannt (S. 200 f.). Diese Litaneien wurden aber nicht nur an solchen Rogationstagen gehalten. In Spanien hielt man sie auch nach Anordnung der Synode von Gerundia 517, can. 3, am Anfang des November (Bruns II, S. 19). Die 5. Synode von Toledo 636, can. 1, ordnete dreitägige Litaneien für den Anfang des Dezember an (l. c. I, S. 246), die 6. Synode von Toledo 638, can. 2, bestätigte diese Sitte für das ganze Reich (l. c. II, S. 251 f.). Aus Rom wird vom Jahre 555 berichtet, dafs Papst Pelagius I. nach Abhaltung einer Litanei („data litania") in einer Kirche in Prozession nach der Peterskirche ging. Schon vor Gregor I. war der 25. April (Markustag) ein solcher Litaneitag (litania major, S. 201). Gregor führte an diesem Tage im Jahre 590 wegen einer in Rom wütenden Pest mit besonderer Feierlichkeit eine solche Feier aus, die er litania septiformis nannte, weil von sieben Kirchen aus die verschiedenen Klassen der Gemeindeglieder (Kleriker, Laien, Mönche, Jungfrauen, Frauen, Witwen, sowie Arme und Kinder) ausgingen (Greg. lib. XI, ep. 2). Je mehr diese Verwendung des Fürbittengebets aufserhalb der Messe erfolgte, um so mehr wurde dadurch das allgemeine Kirchengebet in der Messe in den Hintergrund gedrängt, und es erhielten diese besonderen Gebetsakte und die Gebete selbst den solennen Namen „Litaneien".

Die römische Kirche hat drei approbierte Litaneien. Die älteste, im solennen Sinne „Litania" genannt, ist die sog. Allerheiligen-Litanei. Dazu tritt die lauretanische L. (von einem unbekannten Verfasser des 14. Jahrh.), die ihren Namen daher hat, dafs sie im heiligen Hause zu Loreto an den Sonnabenden mit besonderer Feierlichkeit gesungen wurde. Sie erhielt unter Pius IX. den Zusatz „Regina sine labe originali concepta" (s. o. S. 187, vgl. Sauren, die lauret. Lit. nach Ursprung, Gesch. und Inhalt 1895.) Die dritte Litanei vom heiligsten Namen Jesu ist nach früheren vergeblichen Versuchen erst 1862 durch Pius IX. für die ganze Kirche approbiert und mit besonderen Ablässen versehen worden. Aufserdem giebt es andere Litaneien, die für den privaten und öffentlichen Gebrauch bei Andachten, die keinen liturgischen Charakter tragen, mit bischöflicher Approbation gestattet sind (s. Thalhofer II, S. 499 f.).

VI. Es folgt das **„Gloria in excelsis etc."** (Luk. 2, 14) mit dem sich daran anschliefsenden Lobgesang **„Laudamus te, benedicimus te etc."**

Der Weihnachtslobgesang der Engel erscheint zuerst in Const. ap. VIII, verbunden mit dem Hosianna und Benediktus unmittelbar vor der Distribution (S. 287). Auch die afrikanische Kirche des 4. Jahrh. hat vielleicht an derselben Stelle das Gloria gehabt (Probst, Lit. d. 4. Jahrh. S. 306). Mit seiner Erweiterung (αἰνοῦμέν σε etc.) findet sich dieser Lobgesang als Morgengebet (προσευχὴ ἑωθινή) in Const. ap. VII, c. 47 (s. S. 289), wenn auch einige Abweichungen in dem lateinischen Text der Messe vorhanden sind. Ebenfalls als Morgengesang hat die (pseudo-?) athanasianische Schrift „de virginitate" diesen Hymnus (Bona II, 4, 4).

Nach dem Liber pontificalis soll Papst Telesphorus († c. 138) den hymnus angelicus in die Christnachtsmette aufgenommen, Symmachus (500) ihn für jeden Sonntag und für die Jahrestage der Märtyrer verordnet haben. Von wem die Erweiterung herrührt, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, doch wird vielleicht mit Recht dem Hilarius von Piktavium die Übertragung in das lateinische zugeschrieben. Daſs das Gloria in der gallikanischen Messe gesungen worden sei, wird von Mabillon auf Grund von zwei Stellen Gregors v. Tours (de gloria Mart. I, 23 und de mirac. S. Mart. II, 25) behauptet, von Martene (I, l. 1, cp. 4, art. 3, p. 366), der die betr. Stelle auf Bittprozessionen bezieht, geleugnet. Ersterer hat wohl Recht. Berno von Reichenau (MSL. 142, S. 1059) erzählt, daſs 60 spanische und gallische Bischöfe auf dem 4. Konzil zu Toledo diejenigen mit dem Anathem bedroht hätten, die den Gesang des Gloria in der Messe untersagten. (Vgl. can. 12 der genannten Synode, Bruns I, S. 227). Das S. Gregorianum hat es in seinem vollen Umfang. Doch findet sich daselbst die Bemerkung, daſs das Gloria in excelsis nur in den von einem Bischof celebrierten Messen gesungen werden dürfe, von den Presbytern aber nur am Osterfeste ausgeführt werde. Auch Walafried Strabo (cp. 22, MSL. 114, S. 945) bezeugt diese Ordnung. Noch Berno von Reichenau († 1048), beschwert sich entschieden über diese Verkürzung der priesterlichen Rechte gegenüber den Bischöfen (a. a. O.). Nach Micrologus (cp. 2) hat dieser Unterschied am Ende des 11. Jahrh. aufgehört, nur daſs in der Adventszeit, der Fastenzeit von Septuag. an und am Tage der unschuldigen Kinder (28. Dez.) das Gloria nicht gesungen wurde, auſser an den in die erstgenannten Zeiten fallenden Marien- und Aposteltagen. Nach Ordo XI, 4 sang man auch im Advent das Gloria. Am Gründonnerstag sangen nur die Bischöfe das Gloria wegen der an diesem Tage stattfindenden Solennität der Chrisamweihe für das folgende Jahr. Die Messe des groſsen Ostersabbats fiel bis ins MA. in die Osternacht und enthielt wegen des beginnenden Osterjubels das Gloria. Dies blieb, als die Messe auf den Morgen des Ostersabbat gelegt wurde. In den Wochenmessen wird das Gloria weggelassen, auſser in der Quinquagesimalzeit zwischen Ostern und Pfingsten. In älterer Zeit wendete sich der Priester bei der Intonation des Gloria gegen das Volk. Noch der von Duchesne (S. 442) veröffentlichte Ordo aus dem Anfang des 9. Jahrh. hat diese Sitte, sie hat aber schon seit dem früheren MA. bestanden. Bei Amalarius geschieht schon die Intonation gegen Osten. — Auch in das Gloria wurden wie in den Introitus und das Kyrie Tropen aufgenommen, die aber später völlig beseitigt wurden.

3. Schriftverlesung und Credo (VII—XI).

VII. Nach der Salutation **„Dominus vobiscum“**, Resp.: **„et cum spiritu tuo“** (a) folgt die sog. **collecta**, ein mit der Aufforderung **„oremus“** eingeleitetes kurzes Gebet, das eigentlich nur aus einem

Satze besteht und unter Bezugnahme auf die dem Sonn- und Festtage zu Grunde liegende Thatsache nur eine Bitte enthält. Es ist stets an den Vater gerichtet und schliefst mit den Worten: „per J. Chr. filium tuum dominum nostrum", denen noch öfter beigefügt wird: „qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti". (b)

a) Die Salutation ist zusammengesetzt aus 2. Thess. 3, 16 (vgl. Ruth 2, 4. 2. Chron. 15, 2. Luc. 1, 28) und 2. Tim. 4, 22 und kommt in der Messe einschliefslich der einmaligen Grufsformel Pax vobiscum in No. XXXII) neunmal vor. Der alte Grufs war: Pax vobiscum (Augustin, Optatus Milevit.) oder εἰρήνη μεθ'ὑμῖν bezw. μετὰ πᾶσιν (Chrysostomus). Doch findet sich auch in der ägypt. Ko. das Dominus vobiscum (s. o. S. 288). Später entstand im Abendland ein Unterschied zwischen dem Grufs Dominus vobiscum und Pax vobis[cum]. In der spanischen und afrikanischen Kirche durfte nur von dem Bischof und zwar nur am Anfang der Messe der Grufs Pax vobis[cum] gebraucht werden, der andere Grufs blieb den Presbytern. Die Synode von Braga 563, c. 3, hebt diesen Unterschied auf und verordnet das Dominus vobiscum für alle (Bruns II, S. 34). Bei Amalarius (III, 9, MSL. 105, S. 1115), kann man annehmen, dafs es zu seiner Zeit den Priestern noch frei stand, mit Pax vobis[cum] oder Dom. vobiscum zu grüfsen; dagegen bei Pseudo-Alcuin (MSL. 101, S. 1249) erscheint es als Regel, dafs nur der Bischof als Nachfolger der Apostel mit Pax vobis, der Priester dagegen mit Dom. vobiscum am Anfang der Messe grüfst, und Petrus Damiani bezeichnet bereits den ersten Grufs als „salutatio episcopalis", das Dom. vobiscum als „salut. sacerdotis". (Vgl. auch Hugo von St. Viktor, spec. eccl. c. VII, S. 361). Leo VII. schrieb 936 an die Bischöfe in Gallien und Deutschland, dafs wie in der römischen Kirche, so auch von ihnen zu verfahren sei, dafs an Sonn- und Festtagsmessen und den Heiligenmessen das Pax vobis am Anfang der Messe seine Stelle habe, an den Fast- und Trauertagen aber das Dom. vobiscum. Darauf beruht die Vorschrift des jetzigen Caeremoniale episcoporum, dafs der Bischof jedesmal in der Messe, die das grofse Gloria hat, an dieser Stelle mit Pax vobis grüfsen soll, an den andern Stellen der Messe aber, wie es stets der Priester thun mufs, mit Dom. vobiscum.

Das Responsum: „et cum spiritu tuo" soll von Gregor I. der ganzen Gemeinde zuerteilt sein. (Amalarius III, 9. Micrologus c. 2, S. 979). Vom 12. Jahrh. an geht das Responsum an die Ministranten über.

b) Die Ableitung des Namens „collecta" wird verschieden erklärt. Unter den Erklärungen scheinen folgende am meisten begründet zu sein: Collecta = collectio (wie missa = missio) = σύναξις, ist die Versammlung, besonders gottesdienstliche Versammlung (colligere plebem, collectas agere, convenire ad collectam,

adesse collectae). Schon Tertullian läfst jemanden fragen: „Sed quomodo colligemus, quomodo dominica sollemnia celebrabimus?“ (de fug. 14). Insbesondere wurde damit die Versammlung der Gläubigen in jener Kirche bezeichnet, von welcher an Stationstagen die Prozession zu der Kirche, an der die feierliche Messe gehalten werden sollte, ausging (s. o. S. 346). War die Gemeinde an der erstgenannten Stätte versammelt, so wurde eine Antiphonie (antiphona ad collectam) gesungen und ein kurzes Gebet (oratio ad collectam) gehalten (Mabillon, Mus. ital. II, 545), das auch kurz collecta genannt wurde, welche Bezeichnung für diese Art kurzer Gebete überhaupt bräuchlich wurde. So erklären es Innocentius III. 2, 27 (MSL. 217, S. 814), Belethus, c. 37 (l. c. 202, S. 45), Bona II, 5, 3, Duchesne S. 159, Thalhofer II, S. 82. Im Gregorianum findet sich die Überschrift: „Ad collectam ad S. Adrianum“. Letzteres bezeichnet die Kirche, von der aus die Prozession zum Stationsgottesdienst nach der Kirche S. Mariam Majorem ging. Micrologus, der diese Erklärung ebenfalls vertritt, fügt als andere Erklärung bei: „collectam dicunt eo, quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, omnium petitiones ea oratione colligat et concludat“. Dieselbe Erklärung findet sich bei Walafried Strabo (c. 22, l. c. S. 945), Hugo von St. Viktor (II, 16, l. c. S. 421), Sicard von Cremona (III, 2, l. c. S. 99). In diesem Sinne faſst es auch Bingham (VI, S. 246) und bringt es in Beziehung zu dem direkten (epikletischen) Gebet, das der Bischof nach der indictio precum seitens des Diakonus am Altar hielt (S. 281. 286) als „praecedentium precum quaedam collectio sive recapitulatio“. Ebenso Schöberlein (Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs I, S. 186). Pseudoalcuin berichtet auch die Deutung: „collecta dictum est a collectione, eo quod ex auctoritate divinarum scripturarum sit collecta, quae in ecclesia leguntur“. So auch Daniel (cod. lit. I, S. 26), der auch die andere Erklärung beifügt: „quia populo in unum congregato et collecto recitatur“. — Luther leitet das Wort von den Oblationen ab, die als Gaben für die Armen in der Kirche bei der Messe gesammelt wurden (unser heutiger Sprachgebrauch von kirchlichen Kollekten), und über die als zusammengetragenen das Gebet gesprochen worden sei (27, S. 35. 157. 29, S. 181. W. VI, S. 524).

Die alleinige Anrufung des Vaters wird in can. 21 des Konzils zu Hippo 393 angeordnet: „Ut nemo in precibus vel patrem pro filio vel filium pro patre nominet, et cum altari assistitur, semper ad patrem dirigatur oratio“ (Harduin I, col. 963. Bruns I, S. 137). Über den auf Christus und den heiligen Geist bezüglichen Schluſs vgl. Fulgentius von Ruspe (ad Monim. II, 5. epist. 14. epist. 13, MSL. 65, SS. 184. 424. 393). Noch Honorius von Autun (Gemm. l. c. 4) sagt: „Omnes orationes ad Deum patrem dirigimus et per Dom. J. Chr. in Sp. S. concludimus“.

Das Sacr. Leonianum enthält die ersten uns bekannten Kollekten (S. 343), die Probst (Lit. des 4. Jahrh. S. 459) auf den Papst

Damasus zurückführt. Dem Gelasius I. († 496) wird von seinem Biographen Anastasius die Abfassung von solchen Kollekten wohl mit den Worten zugeschrieben: „Fecit Sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone". Die Behauptung Probsts, dafs die Kollekte als „Gebet der siegreichen Kirche" das allgem. Fürbittengebet (oratio pro fidelibus) als „Gebet der streitenden Kirche" verdrängt habe (a. a. O. S. 461), entbehrt durchaus der Begründung (s. Funk, Tüb. Theol. Quartalschr. 1894, S. 684). — In der römischen Kirche hatte man bis ins MA. an dieser Stelle stets nur ein Gebet (Microl. c. 4, S. 980), auch wenn zwei Festlichkeiten an einem Tage zusammenfielen (Amalarius praef. l. c. S. 989 f.), während anderwärts die Gebete gehäuft wurden. Im 12. und 13. Jahrh. wurde diese Häufung auch in Rom üblich, sodafs 3—5 Kollekten gebetet wurden (Ordo XIII, n. 20). Micrologus (c. 4, S. 980), Innocentius III. (II, 27, S. 814), Sicard von Cremona (III, 2, S. 99) lassen eine ungerade Zahl von Kollekten (1, 3, 5, höchstens 7) zu, weil „numero deus impari gaudet" (Vergil), wobei die verschiedenen Zahlen noch näher in ihrer Berechtigung begründet werden durch die Einheit des Sakraments, die Trinität, die Fünfteilung der Passion Christi, die 7 Bitten des Vaterunser. In der heutigen römischen Kirche sind im Missale genau die Messen bestimmt, in denen mehrere Kollekten gebetet werden dürfen, wenn nämlich mehrere Beziehungen in der Messe sich vereinigen (missae bifaciatae S. 352). Im früheren MA. folgte in Rom wie in Gallien auf die Kollekte an gewissen Hauptfesten eine Litanei, eingeleitet durch den Ruf: „Christus vincit, Chr. regnat, Chr. imperat" und beschlossen mit Kyr. el. Diese sog. laudes wurden im Wechsel von Priester und Chor gesungen (s. Martene I, p. 369 ff. Bona II, 5, 8).

VIII. Es folgt die Verlesung der **Epistel**, die die Ministranten mit „Deo gratias" beantworten.

Über die Entwickelung der Perikopenordnung s. oben § 23, S. 223 ff. — Das Lesen der Epistel war in den ersten Jahrhunderten Sache des Lektors. Im römischen Ordo I, 10, in den Akten des Konzils von Rheims 813, bei Pseudoalcuin (de div. off. 40) ist es regelmäfsiger, bei Amalarius (II, 11, l. c. S. 1086) sehr häufiger Dienst des Subdiakonus. In der alten Kirche wie im MA. wurde die Epistel von erhöhter Stelle, d. h. von dem Ambo aus gelesen. In Kirchen, in denen zwei Ambonen waren, stand der für die Epistel bestimmte links vom Altar. Wo nur ein Ambo war, wurde die Epistel von einer niedrigeren Stufe aus gelesen. Die höhere Stufe verblieb für die Verlesung des Evangeliums (Durandus IV, 16, n. 2). Im späteren MA. wurde es üblich, dafs die Lesung gegen den Altar hin erfolgte.

IX. An die Epistel schliefst sich das sogenannte **Graduale** (Stufengesang) (a) mit **Halleluja** (b) an. An Stelle des Halleluja tritt in der Adventszeit und Fastenzeit der **Traktus** (c). Auf das Halleluja folgen in bestimmten Messen die **Sequenzen** (d).

a) Der Psalmengesang zwischen den Lektionen ist schon von früh an in der Kirche in Gebrauch. S. Tertullian (S. 259), Const. ap. II (S. 280), Augustin (S. 300) etc. An Stelle der ganzen Psalmen traten später einzelne Psalmverse, welche responsorisch gesungen werden. Der Name dieses Zwischengesangs ist in den ältesten römischen Ordines „Responsum" (Ordo I, 10) oder „Responsorium" (Ordo III, Amalar, de eccl. off. II, 12, Isid. Hispal. 1, c. 8: „Responsoria ab Italis longo ante tempore sunt reperta et vocata hoc nomine, quod uno canente chorus consonando respondeat"). Rhabanus Maurus (de instit. cleric. I, 33) bemerkt, dafs einige diesen Gesang Graduale nennen. (Vgl. Rietschel Art.: Graduale in PRE[3]). Der Name kommt von den Stufen (gradus) des Ambon her, entweder weil auf diesen Stufen der Gesang angestimmt wurde, oder weil während desselben der Diakon die Stufen des Ambon zur Verlesung des Evangeliums bestieg. Eine andere Erklärung ist, dafs das Wort aus dem griechischen *ἀναβαθμοί* entstanden ist und dann den sog. Stufenpsalmen (Ps. 119—133) entspricht. (Vgl. Christ et Paranikas, anthol. graeca 1871, p. LVII, Hering S. 272). Die Form war folgende: Ein Sänger sang auf der gleichen Stufe des Ambon, von dem die Epistel verlesen wurde (Ordo II, 7), den eigentlichen Gradualvers, der Chor antwortete (hypophonisch) durch Wiederholung des Verses. Hierauf sang der Kantor den sog. Versus, ein anderes Psalmwort, worauf der Chor das erste Responsum wiederholte. Dann sang der Kantor das Responsum nochmals in erhöhter Tonlage (Durand. IV, 19, 8) und der Chor wiederholte es zum drittenmale. In der Zeit vom Sonnabend nach Ostern bis zum Sonnabend nach Pfingsten wird statt des Graduale ein verlängerter Hallelujagesang gesungen.

b) Das hebräische Halleluja (Offenb. Joh. 19, 1. 6) ist wie das Amen und Hosanna sehr früh zu unmittelbarem Gebrauch in den Kultus der christlichen Gemeinde übergegangen, wie es schon LXX unübersetzt aufgenommen hatte. Doch finden wir es erst in der Lit. Basil. und Chrysost. ausdrücklich erwähnt (Brightman I, S. 342). Zu des Hieronymus Zeit war es allgemein verbreitet, so dafs es selbst der Landmann hinter dem Pfluge sang (ep. ad. Marcell. 46, 11, MSL. 22, S. 491). Tertullian berichtet, dafs die eifrigeren (diligentiores) Christen das Halleluja ihren Privatgebeten angereiht hätten (de orat. 22). Augustin (ep. 55, ad Januar.) sagt, dafs das Halleluja nicht nur in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, sondern „et aliis diebus alibi atque alibi, ipsis autem diebus (sc. quinquaginta) ubique" gesungen wurde. In Rom wurde nach des Sozomenos Zeugnis (hist. eccl. VII, 19, MSG. 67, S. 1476) das Halleluja nur einmal im Jahr und zwar am Osterfest gesungen, so dafs die Römer bei den Eidesformeln sich sogar auf diese Sitte berufen hätten. Cassiodorus hat diese Nachricht auch in seine hist. tripart. aufgenommen. Damit stimmt auch, dafs Vigilantius in Jerusalem im Widerstreit mit Hieronymus diese Sitte einführen wollte (Hieron., contra Vigilant. c. 1). Bona (de psalmod.

XVI, 7, 4) und Baronius (ad ann. 384, n. 28) bestreiten die Notiz des Sozomenos. Doch liegt bei der bestimmten Nachricht zunächst kein Grund zum Zweifeln vor, vgl. Valesius (MSG. 67, S. 1476, Anm. 45), und Bingham VI, S. 43. — Schwierigkeiten bietet der Brief Gregors I. an Joh. von Syrakus (MSL. 77, S. 956). Ersterer schrieb zu seiner Verteidigung auf den Vorwurf, dafs er sich von Konstantinopel beeinflussen lasse und besonders auf die Anklage: „Alleluja dici ad missas extra Pentecostes tempora (d. h. Zeit von Ostern und Pfingsten) fecistis“: „Nam ut Alleluja hic (sc. Romae) non[4]) diceretur, de Jerosolymarum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum, ut ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavi, quae hic a Graecis fuerat tradita“. Es ist wohl nicht zweifelhaft, dafs sich Gregor auf den Gebrauch des Halleluja an dieser Stelle der Messe bezieht. Gregor bezeugt, dafs das Halleluja früher nicht in Rom gesungen worden sei (aufser am Osterfest), dafs es aber später zu des Damasus Zeit aus Jerusalem (nicht aus Konstantinopel) in die römische Kirche gekommen sei (und zwar wohl das ganze Jahr hindurch). Er habe sich so wenig dem Gebrauch der Griechen unterworfen, dafs er vielmehr diesen Gebrauch gekürzt habe (amputavi). Er meint wohl damit, dafs er es für die Fastenzeit nicht gestattet habe (s. unten c). Allerdings bleibt die ganze Stelle dunkel, da von Joannes Diaconus (im 5. Jahrh.) bezeugt wird, dafs schon zu seiner Zeit das Halleluja nur „usque ad Pentecosten“ gesungen wurde (MSL. 59, S. 406). Vgl. auch Grisar in Zeitschr. f. kath. Th. 1885, S. 565 f., der aber gleichfalls die Frage nicht genügend löst.

Das Halleluja wird an dieser Stelle in der Messe dreimal gesungen. Zwischen dem zweiten und dritten Halleluja wird ein versus eingefügt.

c) In der jetzigen Messe schweigt das Halleluja in der Advent- und Fastenzeit. — Statt desselben tritt an diesen Tagen der sog. Traktus ein, der an einigen Tagen (z. B. Charfreitag, Charmittwoch, Samstage der Quatember) auch das Graduale ersetzt. Er gilt als „cantus fletus et tristitiae“. Die ältesten römischen Ordines kennen ihn schon in der jetzigen Anwendung der Messe (Ordo I, 10. II, 7). Der Traktus wurde auch vom Vorsänger gesungen, ist aber nicht responsorisch, sondern wird „tractim“, d. h. „in einem Zuge“ oder auch „in getragenem Tone“ ausgeführt. (Bona II, 6, 35). Vgl. Robert Salas Anmerkung bei Bona: „quod continuata serie modulationis unius cantoris non interrupta responsionibus aliorum intercinentium perageretur“. Amalarius vergleicht das Graduale mit den Tauben, die herdenweise zu leben pflegen, den Traktus mit der Turteltaube, die die Einsamkeit liebt. (3, 12, MSL. 105, 1121). Durch die einförmige Vortragsweise und

[4]) Dieses „non“ fehlt zwar in einigen Handschriften, ist aber wohl nach den besseren Handschriften zu lesen und auch in der neuesten und besten Publikation der Briefe Gregors (Mon. Germ. Epist. II, 1, S. 59) aufgenommen.

die Tonart wird der Traktus als Bufsgesang charakterisiert, obgleich die Texte oft durchaus nicht diesen Inhalt tragen. „Licet tractus graves voces habeant, tamen in verbis quandoque laetitiam exprimunt (Sicard).

d) Über die Sequenzen s. § 52, 8.

X. All das sub IX Erwähnte leitet über auf die Verlesung des **Evangeliums.** Als unmittelbare Einleitung zu diesem Akt legt der Diakon im Hochamt das Evangelienbuch auf den Altar, spricht an den Stufen desselben knieend ein Gebet um Reinigung von Herz und Lippen: „Munda cor meum ac labia mea etc.“, empfängt auf seine Bitte den Segen Christi vom Priester mit den Worten: „Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis etc.“, und es folgt dann nach der Salutation: „Dominus vobiscum etc.“ und der Ankündigung: „Sequentiae sancti evangelii secundum N.“, sowie dem Ruf der Ministranten: **„Gloria tibi domine“** die dreimalige Incensation des Buches und die Verlesung durch den Diakonus. Die Verlesung erfolgt in der feierlichen Messe „extra cancellos“, in der stillen Messe an der rechten Altarseite. Nach der Verlesung nimmt der Celebrant das Buch aus den Händen des Subdiakons, küfst es und spricht: „Per evangelia dicta deleantur nostra delicta“. In der privaten Messe spricht der Celebrant alle diese Worte und Gebete allein (nur mit der Änderung „in corde meo et in labiis meis“). Auf die Verlesung folgt noch der Ruf des Ministranten: **„Laus tibi Christe“** (a).

An die Verlesungen schlofs sich früher die **Predigt** an. Sie verfiel aber in demselben Mafse, als alles auf die Darbringung des Opfers und die Wandlung der Elemente sich zuspitzte (b).

An dieser Stelle der Messe würde man die Scheidung der m. catechumenorum und m. fidelium setzen müssen (c).

Bedeutsam ist der schon im 9. Jahrh. vorkommende Ritus, dafs nach der Predigt in einigen Gegenden Deutschlands (Bayern) eine **allgemeine Beichte und Absolution** eingefügt war (d).

a) Die Verlesung des Evangeliums, früher vom Lektor vollzogen (S. 253. 259), geschah schon nach Vorschrift der Const. ap. II, 57 durch den Diakon oder Priester, was sodann unverbrüchliche Regel wurde. Die Verlesung wurde stehend angehört (Const. ap. II, 57). Das Gebet: „Munda cor meum etc.“ findet sich zuerst im Ordo XIV, fehlt aber noch in vielen Mefsbüchern des 16. Jahrh. (Thalhofer II, S. 120).

b) Über die Predigt, die sich in der alten Kirche an die Verlesungen anschlofs (Justin, Const. ap. etc.), s. o. SS. 253. 258.

281. 299. Ambrosius, Augustin, Leo der Grofse, Gregor der Gr. predigten noch in der Messe. Letzterer legte sehr grofses Gewicht auf die Predigt, die gewöhnlich vom Bischof gehalten wurde. Nach Gregor verfiel die Predigt vollständig. Die römischen Priester hatten kein Recht zu predigen, und die Päpste sahen es ungerne, dafs die übrigen Bischöfe ihre Priester predigen liefsen. Das Conc. Trident Sess. XXIII de sacr. ord. Can. I bestimmt: „Si quis dixerit eos qui non praedicant prorsus non esse sacerdotes, anathema sit".

Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, wenn es auch manchmal bestritten worden ist, dafs auf deutschem und fränkischem Boden die Predigt sich gewöhnlich nach dem Evangelium in die Messe einfügte. Wenn gepredigt wurde (und dies geschah häufig), war die Pfarrmesse die dafür feststehende Stunde. (Vgl. den Nachweis und die Beläge bei Cruel, Gesch. der deutschen Predigt, S. 211f., 629f.). Thatsächlich wird auch heute mannigfach (Verfasser hat es z. B. in Tirol gefunden) die Predigt an dieser Stelle in die Messe eingefügt.

c) Nach der Predigt fand in der alten Kirche die Entlassung der Katechumenen, Pönitenten, Energumenen statt (S. 281). In den auf uns gekommenen liturgischen Manuskripten der römischen Kirche findet sich nichts mehr, was daran erinnert. Sie sind in einer Zeit geschrieben, in der der Katechumenat der Kindertaufe Platz gemacht hatte und die öffentlichen Büfser gewöhnlich in den Klöstern interniert waren. Dafs aber zur Zeit Gregors I. die Entlassung der Büfsenden und damit die Scheidung der missa catechumenorum und m. fidelium noch bestand, bezeugt eine von ihm berichtete Erzählung (Dial. II, 23) aus dem Leben des heil. Benedikt († 543). Zwei Klosterfrauen, denen der Heilige die Exkommunikation angedroht hatte, wenn sie sich nicht besserten, starben bald darauf und wurden in der Kirche begraben. „Als nun in dieser Kirche die Messe gefeiert wurde und der Diakon nach Gewohnheit rief: „si quis non communicat, det locum" sah ihre Amme, die für sie das Opfer darzubringen pflegte, wie sie aus den Gräbern hervorgingen und die Kirche verliefsen".[3])

d) Der Gebrauch der „offenen Schuld" d. h. einer allgemeinen Beichte (im Gegensatz zu der Beichte im Beichtstuhl) im Gottesdienste läfst sich weit zurückverfolgen. Müllenhof & Scherer (Denkm. deutsch. Poes. und Pros., 3. Aufl. von Steinmeyer) geben unter Nr. 87—97 (1, S. 287 ff.) eine Anzahl derartiger deutscher Beichtgebete, meist mit angeschlossener Absolutionsformel, verbunden mit einem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser. Alle diese Denkmäler gehören dem 11. und 12. Jahrh. an. Die Ansicht

[3]) Probst (die abendl. Messe vom 5. bis 8. Jahrh. S. 115) meint, um die Verfasserschaft des Gregorianum durch Gregor zu wahren, dafs in der Zwischenzeit zwischen Benedikt und Gregor (543—590) die Entlassung der Katechumenen und Büfser abgeschafft worden sei. Indessen lautet der Bericht Gregors derart (cumque ex more diaconus clamaret), dafs man noch auf den Bestand dieser alten kirchlichen Sitte schliefsen mufs.

R. v. Raumers (Einwirkung des Christentums auf. d. ahd. Sprache S. 261 f.), der auch von Zezschwitz (Katechetik I, 268) und Wackernagel (Altd. Pr. S. 304) zustimmen, dafs besondere allgemeine Beichtgottesdienste bestanden haben, in denen diese Gebete gebraucht wurden, ist durchaus willkürlich. Vielmehr ist diese „offene Schuld" mit den übrigen genannten Stücken im Gottesdienst der Messe nach der Predigt (wenn eine solche gehalten wurde) eingefügt worden. In den homiletischen Magazinen des 12. Jahrh. kommt dieselbe verbunden mit dem Apostolikum vielfach vor, z. B. bei Honorius von Autun (MSL. 172, S. IV, 26, vgl. M. Cruel a. a. O. S. 221). Durandus berichtet: „Nach Beendigung der Predigt geschieht eine allgemeine Beichte, entweder durch den Diakonus oder durch den Priester, indem das Volk demütig die Kniee beugt und dieselbe still mitspricht, und dann erteilt derselbe, nachdem die Mitra ihm durch den Diakonus abgenommen ist, die Absolution mit lauter Stimme", und zwar in der Wunschform, wie sie der Ministrant dem Priester nach dem Confiteor am Eingang der Messe verkündet: „Misereatur etc." „Indulgentiam etc." (S. 356). Darauf folgt noch die Segensformel: „Der Segen des allmächtigen Gottes des V. u. d. S. u. d. h. G. komme über euch und bleibe immer bei euch. Amen" (s. Martene, de ant. eccl. rit. I p. 381). Für diesen Zweck dienen jedenfalls auch die oben genannten Formulare. Wann zuerst diese Sitte in Gebrauch genommen worden ist, ist mit voller Bestimmtheit nicht festzustellen. Scherer führt eine ganze Reihe Zeugnisse an, die bis in das 10. Jahrh. zurückreichen (2, S. 432). Z. B. berichtet Gerhard in seiner zw. 983 und 993 geschriebenen Lebensbeschreibung des Bischofs Ulrich von Augsburg (924—973) „sacrum mysterium agere devotissime coepit, perlectoque evangelio et admonitione facta ad populum (die Predigt) et confessione populi accepta, indulgentiam humillime eis fecit et tota synodo oblationem offerente secundum ordinem cautissime implevit usque ad benedictionem chrismatis et olei". Den übrigen a. a. O. gegebenen Zeugnissen kann noch eins aus dem J. 1009 hinzugefügt werden: „Populos advenientes admonitionis egentes institui (Predigt) et peccata confitentibus divina potestate tamen infirmitate mea resolvi" (Thietmar, chron. VI, 42 p. 159). Die ältesten Zeugnisse sind aber wohl die altslavischen Beichtformeln, die wir aus dem 9. Jahrh. besitzen (gedruckt bei Kopitar, Glagolita Clozianus, Wien 1836, p. XXXVff.). Hauck (KG. Deutschlands II, S. 667) glaubt daher, dafs die Entstehung der offenen Schuld im Gottesdienst bis auf die Zeit Karls des Grofsen zurückreicht. Die Heimat dieser Sitte ist innerhalb Deutschlands wohl Bayern. Diese in der Landessprache gehaltenen liturgischen Stücke fügten dem lateinischen Mefsgottesdienst einen bedeutsamen Bestandteil ein. Die Sitte entstand durch die Wertschätzung, welche das Hauptmittel der kirchlichen Zucht, die Beichte, fand. Honorius v. Autun sagt: „Ich glaube zwar, dafs ihr häufig eurem Pfarrer beichtet, wie es Pflicht ist; aber weil der Sünden so viele sind, und auch manches dabei nicht vor die

Erinnerung tritt, so müfst ihr mir jetzt die allgemeine Beichte nachsprechen" (Cruel, S. 226). Deshalb werden auch mehrfach alle möglichen Sünden in langer Reihe darin aufgezählt; vergl. z. B. die Wessobrunner Beichte (Müllenhoff 1, S. 295 ff.), die Bamberger Beichte (S. 301 ff.). Übrigens wurde diese allgemeine Beichte nicht alle Sonntage wiederholt. Honorius rät sie nur an den hohen Festtagen zu halten und sich sonst auf ein Credo und ein kurzgefafstes Sündenbekenntnis zu beschränken. Bedeutsam ist, dafs ein Wiener Manuskript deutscher Predigten aus dem 12. Jahrh., das Hoffmann von Fallersleben herausgegeben hat, ausdrücklich das Sündenbekenntnis auf die Tage beschränkt, an denen Gemeindeglieder das Abendmahl nehmen wollen: „Et si sit festivitas, quod ad corpus domini aliquis accedere velit, confessionem subjunge". Hier steht also die offene Schuld in direkter Beziehung zum Abendmahlsgenufs. In der Bibliothek der Stargarder Marienkirche findet sich in einem Bande, der zuletzt die Jahreszahl 1427 trägt, eine interessante niederdeutsche Aufforderung zum Gebet, die die abrenuntiatio diaboli, ein kurzes Glaubensbekenntnis und eine ausführliche offene Schuld enthält, so dafs auch für Pommern diese Sitte aus dem Mittelalter bezeugt ist.[4]) Auch zur Zeit der Reformation war die Sitte noch vielfach in Gebrauch. Surgant führt im J. 1503 in seinem Manuale curat. L. II. consid. 16 eine ganze Reihe derartiger Beichtgebete an, die mit Glauben und Vaterunser von der Kanzel nach der Predigt gebetet wurden, mit angeschlossener Absolution, die aber nicht sakramentale Absolution wie im Beichtstuhl sein solle. Martene (a. a. O.) führt das von Leo X. herausgegebene Pontificale Romanum an, in dem ebenfalls ein nach der Predigt sich einfügender allgemeiner Beicht- und Absolutions-Akt des ganzen Volkes genau beschrieben wird (vgl. MGkK. I, S. 396 ff.).

XI. Das **Symbolum Nicaenum** (mit dem filioque), welches auf das Evangelium in der Messe folgt, ist erst im Anfang des 11. Jahrh. in Rom der Messe eingefügt worden.

Die ältesten und bekannten Gottesdienstordnungen (Can. Hippol., Const. ap.) haben das Symbolum nicht. In den morgenländischen Liturgieen findet sich allerdings das Symbolum, und zwar meist vor dem Friedenskufs. So in der Lit. Jacobi (Brightman, S. 42), in der Lit. der koptischen Jakobiten, wo es nach dem grofsen Fürbittengebet steht (a. a. O. S. 162), der Lit. der abyssinischen Jakobiten (a. a. O. S. 226), in der nestorianischen Lit. des Adäus und Maris, wo es dem Offertorium folgt (a. a. O. S. 270), und in der Lit. des Markus, wo es nach dem Friedenskufs steht (a. a. O. S. 124). Indessen beruht jedenfalls diese Einfügung des Symbolums auf späterer Interpolation. Die Gottesdienstordnung des Chrysostomus in ihrer ursprünglichen Gestalt (s. o. S. 291)

[4]) Mitteilung des Herrn Archid. Redlin in Stargard.

kennt das Symbolum nicht. Die Lit. Chrysost. in der uns überlieferten späteren Form hat vor der Präfation nach dem Friedensgruſs (*εἰρήνη πᾶσι*) den Ruf des Diakonus: „*ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν*“ und die Antwort des Chors: „*πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον*“, worauf das Symbolum Constantinopolit. folgt (Brightman, S. 382 f.). Die byzantinische Liturgie (sowohl des Basilius als des Chrysostomus), wie sie aus den Handschriften des 9. Jahrh. vorliegt, hat nur den Ruf: „*ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους*“, an den sich das genannte Symbolum anschlieſst (a. a. O. S. 320 f.). Besonders interessant ist hier aber eine in armenischer Sprache geschriebene Lit. Basil., deren Handschrift in das 5. Jahrh. verlegt wird (veröffentlicht und in das Griechische zurückübersetzt in Catergian, die Liturgieen der Armenier, herausgegeben von Dashian 1897, S. 120 ff., vgl. auch oben S. 291). Dort steht (S. 125) an derselben Stelle nur der erwähnte Ruf des Diakonus (*ἀγαπήσωμεν* etc.) und die folgende Antwort des Chors (*πατέρα* etc.). Das Symbolum selbst fehlt. Es wird dadurch wahrscheinlich, daſs das Glaubensbekenntnis zunächst nur in dieser ganz kurzen Form, die den orthodoxen Glauben ausspricht, in den Gottesdienst eingefügt worden ist.

Auch über den Zeitpunkt seiner Aufnahme in den Gottesdienst sind wir unterrichtet. Theodorus Lektor (hist. II, MSG. 86, S. 209) berichtet, daſs Petrus Fullo, Bischof von Antiochien, (ungefähr 471) es daselbst in jedem Gottesdienste (*ἐν πάσῃ συνάξει*) zur Bekämpfung des Eutychianismus gebrauchte. Er bezeugt auch, daſs das Symbolum sodann im J. 511 in die Kirche von Konstantinopel von dem Bischof Timotheus im Gegensatz zu seinem Vorgänger Macedonius eingeführt wurde, nachdem vorher es nur einmal im Jahre im Gottesdienst gesprochen worden sei, nämlich während der Fastenzeit bei der Feier, bei der der Bischof die Täuflinge katechisierte (a. a. O. S. 201). Man erkennt daraus die ursprüngliche katechetische Bedeutung dieses Symbolums (Bingham IV, S. 110. 113. VI, S. 359, s. auch weitere Zeugnisse bei Chr. Lupus, Schol. in Symb. Nic. Opp. I, p. 194 f.). Auf dem Konzil zu Konstantinopel, das 536 unter Menna abgehalten wurde, finden wir die Sitte erwähnt, daſs das Symbolum Nic. zwischen der Lektion des Evangeliums und den Diptychen recitiert wurde (Bingham l. c). Johannes Biklarensis in seinem Chronicon (MSL. 72, S. 863) bezeugt, daſs Kaiser Justin II. im ersten Jahre seiner Regierung 565 das Symbolum für alle Kirchen und zwar vor dem Vaterunser angeordnet habe. Da Joh. Biklarensis damals selbst in Konstantinopel war, so ist sein Zeugnis von vorn herein sicher (Lupus a. a. O. S. 195. Brightman, S. $532_{,37}$ ff.), wenn auch diese Stellung des Symbolums nicht lange gedauert haben kann, da sie in den orientalischen Liturgieen nach ihrer uns überlieferten Gestalt sich nirgends findet. Daſs die Nachricht richtig ist, wird auch dadurch bezeugt, daſs auch im Abendland an der genannten Stelle im Gottes-

dienst das Symbolum zuerst mit ausdrücklicher Berufung auf die morgenländische Sitte aufkommt.

Innerhalb des Abendlandes wird nämlich zuerst in Spanien durch den streng katholischen König Reccared (S. 318) auf der 3. Synode von Toledo 589 das Symbolum in den Gottesdienst zur Bekämpfung der arianischen Ketzerei eingeführt. Can. 2 bestimmt: „ut per omnes ecclesias Hispaniae, [Galliae] vel Gallaeciae secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani . . . symbolum fidei recitetur, ut priusquam dominica dicatur oratio voce clara a populo praedicetur (al.: decantetur, recitetur), quo et fides vera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant" (Bruns 1, S. 213, vergl. Walafried Strabo l. c. S. 499). In der mozarabischen Messe ist diese Stellung geblieben (S. 324).

Von Spanien aus verbreitete sich das Credo auch auf fränkischem Boden. Bedeutsam wurden dabei die Streitigkeiten über den Adoptianismus des Felix Urgellitanus und die Verdammung desselben im Jahre 794. Walafried Strabo (l. c. c. 23, S. 499 f.) schreibt, dafs das Abendland dem Beispiel des Morgenlands gefolgt sei, welches zuerst gegen das Gift der Häretiker dieses Symbolum als Arzenei aufgenommen habe. Nach der Absetzung des Felix Urgellitanus „symbolum latius et crebrius in missarum coepit officiis iterari". Und zwar wurde das Symbolum mit dem Zusatze filioque aufgenommen, eine Änderung, die in Rom die gröfsten Bedenken erregte. Die Sache kam ausdrücklich zur Verhandlung, als Gesandte wegen dieser Angelegenheit nach Rom geschickt wurden. Wir haben die Verhandlungen zwischen diesen und dem Papst Leo III. (Baronius Annal. ad a. 809 tom. 9 edit. Plant. Mansi XIV, S. 19 ff.). Leo hatte zwar die Erlaubnis gegeben, das Symbolum in der Messe zu gebrauchen, verbot aber jede Veränderung und jeden Zusatz (das filioque). Auch riet er, dafs es in der kaiserlichen Kapelle nicht gesungen werde. Er betonte aber ausdrücklich, dafs die römische Kirche das Symbolum nicht in der Messe, sondern nur für den katechetischen Unterricht in Gebrauch habe.[5])

[5]) Dies ist jedenfalls der Sinn der Worte Leos III.: „Quod vero asseritis, ideo vos ita (nämlich mit dem Zusatz filioque) cantare, quoniam alios in istis partibus vobis priores audistis cautasse, quid adnos? Nos enim idipsum (sc. Symbolum) non cantamus sed legimus et legendo docere nec tamen legendo aut docendo addere quippiam eidem symbolo inserendo praesumimus". Das Wort cantare ist damals schon der solenne Ausdruck für die gottesdienstliche Mefsfeier („missam cantare"), während das legere et legendo docere sich auf den Unterricht bezieht. Die vorausgehenden Worte: „quamdiu vobis in hoc satis fuit, quomodo in hujusmodi cantando vel celebrando sacrosanctis mysteriis sancta romana tenet ecclesia, nequaquam aut nobis in talibus laborare aut aliis laborandi occasionem necesse fuit ingerere", weisen darauf hin, dafs die gallikanische Kirche durch Einführung des Symbolum

Aber auch in der gallikanischen Kirche wurde das Symbolum, jedenfalls infolge der reservierten Haltung Leos und der Ablehnung seitens Roms, noch nicht allgemein gebraucht. Amalarius (de off. eccl. III, 18, l. c. S. 1124 ff.)[6]) und Rhabanus Maurus haben es bei der Beschreibung der Messe nicht. Später ist es aber in der gallikanischen Kirche allgemein in Gebrauch gekommen. Florus Magister (um 840) erwähnt es im Gottesdienst (de expos. missae 11. MSL. 119, S. 25). Walterius v. Orleans (867) bezeugt (MSL. 119, S. 728) „ut Gloria patri etc. et Credo etc. apud omnes in missa decantetur".

Die römische Kirche hatte thatsächlich das Symbolum nicht. Im S. Gregorianum fehlt es. In dem Ordo, den Duchesne (a. a. O. S. 440) aus dem Anfang des 9. Jahrh. veröffentlicht hat, findet sich das Symbolum nicht. Ebensowenig war es zur Zeit Johanns VIII. (870) in Gebrauch (Lupus a. a. O. S. 199. Bingham IV, S. 110 ff.).

Dafs die Ordines II, V und VI es enthalten, entscheidet nichts. Die beiden letzteren Ordines sind späteren Ursprungs. Der ältere Ordo II ist aber an dieser Stelle interpoliert, denn noch Micrologus, der diesem Ordo II folgt, hat nichts von dem Credo: „finito evangelio statim est offerendum", (cap. 10, S. 983). Entscheidend für die späte Einführung des Symbolums in die römische Messe ist die Nachricht des Berno von Reichenau (l. c. S. 1060 f.), die er, da er im J. 1014 mit Kaiser Heinrich II. in Rom war, als Augen- und Ohrenzeuge berichtet. Dem Kaiser war aufgefallen, dafs die Priester in der Messe nicht das Symbolum nach dem Evangelium sangen, und auf seine verwunderte Frage, warum sie dies unterliefsen, erhielt er die stolze Antwort: die römische Kirche sei niemals durch Ketzerei befleckt worden, sondern verharre unerschütterlich im

in die Messe, wodurch sie von Roms Weise abwich, überhaupt erst die Verhandlung nötig gemacht habe. So auch Lupus a. a. O., Kössing, S. 344. Georgi tom. II, p. 175 sqq., Krazer, de liturgiis p. 447 f., Thalhofer 2, S. 128. Dagegen glauben Martene (I, p. 383 sq.) und Probst (die abendl. Messe vom 5. bis 8. Jahrh. S. 129 ff.) in den Worten Leos ein Zeugnis dafür zu finden, dafs in damaliger Zeit auch die römische Messe das Symbolum enthalten habe, das aber gelesen (nicht gesungen) worden sei. Die Widerlegung dieser unmöglichen Auskunft s. bei Binterim IV, 3, S. 361 ff., Kössing, S. 337 ff.

[6]) Allerdings findet sich in den Eclogae de officio missae des Amalarius auch das Credo nach dem Evangelium erwähnt (MSL. 105, S. 1323). Aber abgesehen davon, dafs diese Schrift überhaupt von einzelnen dem A. abgesprochen wird (Du Pin, Bibliothèque des auteurs eccl. t. VII, p. 159), scheint auch dieser Abschnitt ein späterer Zusatz zu sein. Nicht nur enthält die vorausgeschickte Inhaltsangabe (S. 1315) das Credo nach dem Evangelium nicht; es wird auch nach dem Credo fortgefahren: „Post lectum Evangelium venit subdiaconus ferens in brachio sinistro calicem", wodurch sich der vorausgehende Abschnitt, der das Credo erwähnt, als eingeschoben erweist.

rechten Glauben. Daher sei das Singen des Symbolums nur für die Kirchen nötig, die von einer Häresie befleckt werden könnten. Aber der Kaiser liefs nicht eher ab, bis er den Papst Benediktus VIII. überredet hatte, dafs das Symbolum in der Messe gesungen werde. Berno setzt hinzu, er wisse nicht, ob diese neue Ordnung in Rom geblieben sei, doch wird man mit Sicherheit auf jene Zeit die Einführung des Credo in die Messe festsetzen können, da es vom 12. Jahrh. an auch sonst sich darin findet (z. B. bei Walafried Strabo). In das Symbolum kam auch in Rom das von Leo III. verpönte filioque. Diese Auffassung von der Aufnahme des Symb. in die Messe im J. 1014 vertreten auch unter den römischen Theologen z. B. Bona II, 8, 2, Kössing S. 344, Krazer, de liturgiis p. 417 sqq., Thalhofer II, 128. Probst und Mabillon (Mus. ital. II, p. XLIII) behaupten, das Symbolum sei bis Leo III. in der Messe gewesen,[7]) im 10. Jahrh. aber, um die Griechen von der Trennung von der katholischen Kirche abzuhalten, aus ihr entfernt und 1014 wieder eingeführt worden (s. dagegen Kössing). Binterims Erklärung (a. a. O.), dafs in Rom nur die Bischöfe, aber nicht die Priester das Symbolum singen durften (Berno sagt aber allgemein: „Romani — non cecinerunt"), und dafs die römischen Bischöfe statt des Konstantinopolitanums das „nicänisch-apostolische" Symbolum gesungen hätten, ist ebenso unmöglich. Gegen das Fehlen des Credo in der Messe vor dem Jahre 1014 polemisiert auch Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zw. Orient und Occident S. 557 f.

Das Symbolum wurde in Deutschland vom gesamten Volke gesungen oder wenigstens von dem Volke mit Kyrieeleison respondiert. Sicard sagt: „symbolo cantato ante et dum cantatur alicubi populus cantat Kyrieeleison". Uber die neueren Bestrebungen der Cäcilienvereine, in der heutigen katholischen Kirche das ganze Credo von der Gemeinde choraliter singen zu lassen s. Thalhofer II, S. 129. Das Symbolum wird in der Messe vom Priester mit den Worten: „Credo in unum Deum" angestimmt und vom Chor, der mit Patrem anhebt, sodann gesungen (daher Credo oder Patrem genannt), während es der Priester zugleich leise liest. Bei den Worten „et incarnatus etc." und „crucifixus est" beugt der Priester (und die Gemeinde) die Kniee.

Das Credo wird in den Requiemmessen, den Privat-Votivmessen und an den Festen der Märtyrer und Konfessoren, wenn diese nicht zugleich Kirchenlehrer sind, ausgelassen.

---

[7]) Probst schreibt (Abendl. M. S. 70): „Wenn das Chronicon des Albericus Glauben verdient, so hat schon Papst Damasus die Recitation des Symbolums in die römische Messe eingeführt". Albericus, dessen Chronicon Probst nicht kennt, wie er selbst sagt, schrieb aber im Jahre 1232 (Mon. Germ. 23, p. 700 ff.) und hat die Notiz aus Sigbert von Gembloux (MSL. 160), der im Jahre 1112 starb. Als historische Quelle ist diese Schrift für das 7. Jahrh. ohne Wert (s. J. Kunze, das nicän. konstantinop. Symbol S. 3).

4. Das Offertorium und die Oblationsgebete (XII—XVII).

XII. An dieser Stelle begann früher die missa fidelium, wenn auch das später hereingekommene Credo bei einer derartigen Scheidung zu letzterer gehören würde, so dafs durch diese Einfügung die beiden Teile in der römischen Messe nicht mehr unterschieden werden können. Auf die Salutation folgt seitens des Priesters der Ruf „Oremus“ ohne ein Gebet, ein Überbleibsel des an dieser Stelle stehenden grofsen Fürbittengebetes (oratio pro fidelibus). Es folgt ein den Namen Offertorium tragendes Schriftwort, das (wie der Introitus) für jede Messe besonders bestimmt ist, ein Überbleibsel des Psalmengesangs, der früher während des Offertoriums, d. i. der Darbringung der Gaben durch die Gemeinde, erscholl.

Das Oremus ohne folgendes Gebet ist eine an sich unverständliche Formel. Duchesne: „un hiatus évident“. Es kann nicht anders erklärt werden, als dafs es als Ankündigung des grofsen Fürbittengebets, das hier früher seine Stelle hatte (s. o. S. 282. 300), geblieben ist, während das Gebet selbst infolge der prinzipiellen Ausbildung der Opferhandlung hier seine Bedeutung verlor und behufs Kürzung des Gottesdienstes gestrichen wurde. (So Duchesne, Funk, Theol. Quartalschr. 1894, S. 684, auch Probst, Lit. des 4. Jahrh., S. 462). Dagegen sieht Hammond, S. XXX das Oremus als der oratio super sindonem in der mailändischen Liturgie (s. o. S. 307) entsprechend an. Kössing, S. 346 und Thalhofer II, 134 beziehen es ursprünglich auf die Secreta (n. XVII der Messe), die früher das einzige Gebet über den Opfergaben war, und in der jetzigen Gestalt auf die folgenden Oblationsgebete.

Den Psalmengesang, der vor der Darbringung der Gaben (ante oblationem) seitens der Gemeinde angestimmt wurde, erwähnt Augustin (Retract. II, 11, MSL. 32, S. 63). Wer die einzelnen Antiphonieen, denen sich noch besondere versus anschlossen, eingeführt hat, ist nicht bekannt. In dem Gregorian. Antiphonar sind die einzelnen Antiphonieen und die daran sich schliefsenden versus bezeichnet. Vergl. auch die Antiphonieen in dem „Sacrificium“ (= Offertorium) der mozarabischen Messe (S. 324). Jetzt ist das Offertorium nicht mehr antiphonisch gestaltet. Wir finden diesen Offertoriengesang in Ordo I, 26. II, 9, auch bei Amalarius (l. c. S. 1126), Pseudoalcuin (l. c. S. 1251), wo sie Offerenda heifsen. Rupert von Deutz (II, 2, l. c. S. 34) nennt ihn „cantum gravem et grandisonum“. Die an das „offertorium“ sich anschliefsenden versus sind jetzt nur noch in den Totenmessen erhalten (s. Thalhofer a. a. O.).

XIII—XVII. Nachdem das ursprüngliche Offertorium, die Darbringung der Gaben durch die Gemeinde, als der eigentliche Opferakt ausgefallen war, wurde die Lücke durch eine Reihe Gebete ausgefüllt, die den Opferakt der römischen Messe vor-

bereiten sollen, in ihrer Fassung aber Unklarheiten enthalten, weil sie den Opferakt anticipieren. Sie schliefsen mit dem leise gesprochenen Gebet super oblatam, Secreta genannt, das der älteste und einzige Gebetsakt an dieser Stelle anfangs war.

Eine Erinnerung an die alten Offertorien findet sich nur noch der äufseren Form nach in der mailändischen Messe (s. o. S. 307 g) und in den vom Papst celebrierten Messen, bei denen besondere Ministri (oblationarii) das Brot und den Wein bringen.

Das Sacr. Gregorianum hat für diesen Teil nur die Worte: „Deinde offertorium et dicitur oratio super oblata". Mit dieser oratio ist allein die Secreta gemeint (gegen Probst, Abendl. M. etc. S. 136. 240 f.). „Sicherlich steht die Einführung von Oblationsgebeten aufser der Secreta mit dem allmählichen Aufhören der Oblationen in Zusammenhang; man wollte die Zeit, welche vordem der Opfergang in Anspruch genommen hatte, wenigstens durch Gebet ausfüllen und suchte das, was der göttlichen Majestät an Huldigung durch Opferthaten entzogen worden war, durch gesteigerten Eifer in mittlerischem Gebet zu ersetzen" (Thalhofer II, S. 161). Die Oblation der Hostie wurde besonders durch Mal. 1, 11 begründet. Erst im MA. sind die Oblationsgebete in Gebrauch gekommen, ohne dafs sie zu dem eigentlichen ordo gehörten. Kein Ausleger der Messe im früheren MA. erwähnt sie, auch nicht Innocenz III. Micrologus c. 11 (l. c. S. 984) sagt ausdrücklich: „Romanus tamen ordo nullam orationem instituit post offerendam ante secretam". Wenn er die Gebete: „Veni sanctificator etc." und „Suscipe sancta trinitas etc." anführt, so beschreibt er den Gottesdienst „juxta Gallicanum ordinem" und erklärt, dafs sie „non ex aliquo ordine sed ex ecclesiastica consuetudine" gesprochen würden. Daher sind die Gebete, wo sie im späteren MA. vorkommen, sehr verschieden in der Fassung, da jede Kirche sie selbst gestaltete. Im 14. Jahrh. sind die Offertoriumgebete der Messe im Gebrauch (Ordo XIV, c. 53). Rom hat diese Gebete aus dem gallikanischen bezw. mozarabischen Ritus übernommen, wohl um die Lücke, die durch den Fortfall des altkirchlichen Offertoriums entstanden war, auszufüllen. Das erste Gebet: „Suscipe sancte pater etc." findet sich zuerst in dem Gebetbuche Karls des Kahlen, das zweite: „Deus qui humanae substantiae etc." findet sich im Sacr. Gregorianum unter den Kollekten des Weihnachtsfestes mit Auslassung der Worte „per hujus aquae et vini mysterium", das dritte und vierte Gebet „Offerimus tibi Domine etc." und „Veni sanctificator omnipotens etc." (mit geringer Abweichung des Wortlauts) finden sich in der mozarabischen Liturgie. Diese Gebete werden in der vortrident. Messe canon minor oder Secretella (als Erweiterung der alten Secreta) genannt.

Das erste Gebet: „Suscipe sancte pater etc." ist eine Segnung des Brotes. Ganz unklar ist darin die Darbringung des noch nicht gewandelten Brotes als „immaculata hostia", die als Vorausnahme des später gewandelten Leibes Christi (Prolepsis) erklärt wird. (So schon Walafried Strabo l. c. S. 948. Bona II, 9, 3). Dagegen Thalhofer (II, S. 162), der das immaculata auf das „ungesäuerte, incorrupte Weizenbrot" bezieht und in die hostia alle

Almosen und Opferwerke der Mitfeiernden einschliefst. In der mailändischen Liturgie heifst es statt „hanc immaculatam hostiam“: „hunc panem sanctum . . hunc calicem“. — Das zweite und das dritte Gebet: „Deus qui humanae substantiae etc.“ und „Offerimus tibi Domine calicem etc.“ beziehen sich auf die Mischung des Weins mit Wasser (Joh. 19, 34) und die Darbringung des Kelches. Bei dem Brot sagt der Celebrans „offero“, beim Kelche „offerimus“, weil der Diakon den Wein eingegossen hat, was von den früher in Gebrauch stehenden schweren Kelchen herkommen kann (Thalhofer a. a. O. S. 161). Ein viertes kurzes Gebet (XIV): „In spiritu humilitatis etc.“ aus Dan. 3, 39. 40 entnommen, enthält die Bitte um gnädige Aufnahme des Celebrans, der handelnden Personen und des Opfers. — Das folgende fünfte Gebet: „Veni sanctificator omnipotens aeterne deus et benedic hoc sacrificium tuum tuo sancto nomini praeparatum“ ist ein altes an den heil. Geist gerichtetes Gebet, das ursprünglich beginnt: „Veni sancte spiritus“ (in der mozarab. Liturgie). Es ist ein Rest der ursprünglichen Epiklese des heil. Geistes (s. o. S. 264), die aber hier den konsekratorischen Charakter verloren hat. — Es folgt (XV) die Segnung des Rauchwerks und die Beräucherung der Elemente und des Altars mit begleitenden Gebeten, ebenso (XVI) das Händewaschen seitens des Priesters (s. Const. ap. VIII und Cyrill von Jerus. o. S. 282 f.), der dabei Ps. 26, 6—12 mit anschliefsendem Gloria patri etc. spricht. Das folgende Gebet (XVII): „Suscipe sancta trinitas etc.“ (s. die verschiedenen Fassungen bei Martene I, S. 392 ff.) fügte erst Pius V. als festen Bestandteil an dieser Stelle der Messe bei. Es enthält die Bitte um Annahme des dargebrachten Opfers durch die Dreieinigkeit, welche Darbringung zum Gedächtnisse der Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt Christi und zum Gedächtnisse der Jungfrau Maria und der Heiligen (besonders genannt werden Johannes der Täufer, Petrus und Paulus) erfolgt. Die angefügten Worte „et istorum et omnium sanctorum“ werden verschieden gedeutet. Ob unter den istorum sanctorum die Heiligen gemeint sind, deren Reliquien im Altar sich befinden (Bona II, IX, 6), oder die Heiligen, „deren Fest wir feiern“, oder die eben genannten (drei) Heiligen, ist unklar (Kössing S. 406 f.).

Nach einer Aufforderung des Priesters an die Ministranten um Fürbitte für ihn und der Bitte für sich selbst (orate fratres), sowie einem entsprechenden Votum der letzteren (über die Verschiedenheit dieser Worte in verschiedenen Ordines s. Thalhofer II, S. 172) folgen die orationes secretae, oder oratio secreta (Stillgebete). Wir finden diese Gebete, die für jede Messe besonders bestimmt sind, schon im Gelasianum. Sie haben ihren Namen daher, dafs sie „secreto et sub silentio dicuntur“ (Martene I, S. 396).

5. Die Präfation mit Sanktus und Benediktus (XVIII).

XVIII. Die sog. **Präfation** (a) leitet den folgenden Opferakt des Priesters ein und ist mit dem folgenden Canon missae eng verbunden. Nach der Salutation folgen die altkirchlichen Antiphonieen: **„Sursum corda“**, Resp.: **„Habemus ad dominum“**. **„Gratias agamus domino deo nostro“**, Resp.: **„dignum et justum est“**. Darauf beginnt mit den Worten **„vere dignum et justum est**

aequum et salutare etc.“ das **Präfationsgebet**, das in 11 wechselnden Formen auf die Messen verschiedener Tage verteilt ist. Der Schluſs des Gebets leitet zu dem Lobpreis der irdischen und der himmlischen Gemeinde über, der in dem **Sanktus** (Seraphimgesang Jes. 6, 3) und dem **Hosianna** und **Benediktus** zum Ausdruck kommt (b).

a) Die Präfation, d. h. die mit „Sursum corda“ beginnenden Responsorien und das sich anschlieſsende Gebet, trägt den Namen von praefari = einleitend sprechen. Walafried Strabo (l. c. S. 948) nennt es „praefatio actionis“, Sicard (III, 6 l. c. S. 122) „sequentis canonis praelocutio et praeparatio.“ In dem Missale gothicum und dem M. gallicanum, sowie bei Gregor von Tours heiſst dieser Teil contestatio oder auch immolatio (s. S. 314), in der mozarabischen Liturgie illatio (S. 324). Die Präfation läſst sich bis in die alte Kirche zurück verfolgen (schon bei Cyprian S. 259). Woher der Ausdruck „Sursum corda“ stammt, ist fraglich. Brightman (a. a. O. S. 556 Anm. zu 50, 4—6) giebt Klagel. 3, 41 an. Die zweite Hälfte: „Gratias agamus deo nostro“ erinnert an das bei den Mahlzeiten, auch den Sabbatmahlen der Juden gebrauchte Gebet (s. o. S. 251).

Die Ordines I, 17 und II, 11, sowie Amalarius (MSL. 105, S. 1146) rechnen die Präfation zum canon missae. Thatsächlich gehört es auch mit dem folgenden genau zusammen und entspricht mit dem canon zusammen der orientalischen Anaphora (s. S. 284, Duchesne S. 168). Über die abweichende Form der einleitenden Responsorien in der mozarabischen Liturgie s. S. 324. Die Präfationsgebete in der abendländischen Kirche (im Unterschied von der morgenländischen bedeutend gekürzt) waren sehr zahlreich. Das Sacr. Leonianum enthält 267, das Gelasianum 54, das Gregorianum 10 und in seinem Anhang über 100. In der mozarabischen und gallikanischen Liturgie hat jede Messe ihre eigne Präfation. Später (zuerst in einem Brief, welcher fälschlich dem Papst Pelagius II. zugeschrieben wird) ward der Gebrauch auf 9, noch später auf 11 Präfationen beschränkt, welche noch heute in der römischen Kirche in Übung sind. (Einige davon sind abgedruckt bei Hering S. 276).

b) Das sog. Sanktus oder Tersanktus, auch hymnus seraphicus, h. angelicus, h. gloriae, *ὁ τρισάγιος ὕμνος* (Chrysostomus), *ἐπινίκιος ὕμνος* (Goar Euchol. p. 117) genannt, ist in der Messe eng mit dem Hosianna und Benediktus (Matth. 21, 9, Mrc. 11, 9 f.) verbunden. Das Sanktus kommt schon sehr früh zu liturgischer Verwendung, und zwar vielfach in Verbindung mit Dan. 7, 10 (s. S. 243 f.). Das Hosianna (Ps. 118, 25) bedeutet eigentlich: „Hilf doch!“ Bei Matthäus und Markus kann es nicht diesen Sinn haben, da das folgende *ἐν τοῖς ὑψίστοις* (nicht *ἐκ τοῦ ὑψίστου*) dann keinen Sinn hat. Es ist vielmehr schon dort zu einem Huldigungsruf ge-

wandelt, der im Sinne von „Preis!“ oder „Heil!“ verstanden wird. Das *ὡ. ἐν τοῖς ὑψίστοις* ist wie Ps. 148, 1 (LXX): „*αἰνεῖτε αὐτὸν (τὸν κύριον) ἐν τοῖς ὑψίστοις*“ vom Lobpreis, den die Engel Gottes anstimmen sollen, zu verstehen. Vergl. auch Luc. 19, 38. (Vergl. Dalman, Worte Jesu. 1898, S. 181).

In den älteren Liturgieen kommen das Sanktus, Hosianna und Benediktus teils allein, teils mit einander verbunden vor. Das „Hosianna dem Sohne (Gotte) Davids“ steht in der Didache und Const. ap. VII, im Schlufsgebet nach der Kommunion, auf die Parusie hinweisend (S. 248. 251). In den folgenden Liturgieen bekommt es Beziehung auf das sakramentale Kommen des Herrn und steht entweder vor der Distrubution (Const. ap. VIII, s. S. 287) oder vor der Konsekration (Lit. Jac. Brightman S. 51). In der syrischen Lit. vom 5. bis 8. Jahrh. (Brightman S. 481 ff.) der liturgia Marci (a. a. O. S. 132), der ägypt. Lit. vom 4. bis 7. Jahrh. (a. a. O. S. 504 ff.), der Lit. des Cyrill von Jerusalem (a. a. O. S. 464) und der Lit. des Chrysostomus (a. a. O. S. 470) läfst sich weder Hosianna noch Benediktus nachweisen. Das Tersanktus ist wahrscheinlich schon von Clemens Romanus (S. 243) und Tertullian (S. 259) bezeugt. Zu des Athanasius Zeit war es in allgemeinem Gebrauch (de trinit. et spir. s. 16). In Const. ap. VIII ist es getrennt von Hosianna und Benediktus als Gesang des Volks nach dem ersten Teil des Weihegebets, der den Preis der Wohlthaten Gottes in der Schöpfung enthält, eingefügt (s. o. S. 284). Vgl. auch das dem Serapion zugeschriebene Gebet (TU. NF. II, 3^{b} S. 5). Dagegen ist Sanktus, Hosianna und Benediktus mit einander verbunden in der Lit. Jac. (Brightman S. 50 f.), der Lit. der syrischen Jakobiten (a. a. O. S. 86), der Lit. der Nestorianer (S. 284), in der Lit. des Basilius und des Chrysostomus (S. 324).

Die Nachricht des liber pontif., dafs Sixtus I. (133—142) den Gesang des Sanktus von seiten des Volks in die Messe eingeführt habe, ist ohne geschichtlichen Wert. — Nach dem Ordo I, n. 16 und II, n. 10 hatten die Subdiakonen, nach Ordo XI, n. 20 der Sängerchor das Sanktus zu singen.

6. Der Canon missae (XIX—XXX).

Der Kanon hat seinen Höhepunkt in dem **Bericht von der Einsetzung des Abendmahls,** der mit „qui pridie, quam pateretur“ (XXIV) beginnt. Die Worte: „Hoc est corpus meum“ und „Hic est calix etc.“ bewirken die Wandlung. Die gewandelten Elemente werden dem Volke zur Anbetung gezeigt (Elevation). Vor und nach dem Konsekrationsakt stehen eine Reihe von Gebeten, die teilweise auf älteren Gebeten, die unter andern Verhältnissen gebraucht wurden, beruhen und in der jetzigen Form widerspruchsvoll und nicht verständlich sind. Dem Konsekrationsakt

geht unter anderm die Commemoratio pro vivis (XX) voraus, ihm folgt die Commemoratio pro defunctis (XXVIII), das Fürbittengebet für Lebende und Gestorbene, deren Namen früher von den Diptychen verlesen wurden.

a) Der Name κάνων (Regel, Richtschnur) bezeichnet die feststehende und daher regelmäfsig gebrauchte Form für die sakramentale Opferhandlung (Thalhofer). Sicard: „quia per hunc regulariter fit sacramenti consecratio". Vgl. auch Beleth. expl. div. off. c. 46, Durand. IV, 35, n 2, Bona II. XI, 1. Schon in dem Brief des Vigilius (540—554) an Profuturus (S. 334) waren die stets unveränderlichen Gebete „preces canonicae" genannt worden. Der Bischof Joh. von Syrakus gebrauchte schon in seinem Brief den Namen canon für diesen Teil der Messe, während Gregor I. in seiner Antwort den solennen Namen prex dafür anwendet (MSL. 77, S. 956). Aufserdem kommt der Name actio oder agenda für diesen Teil vor, oder Canon actionis, weil in ihm der eigentliche Vollzug der sakramentalen Opferhandlung stattfindet, oder regula, oder secretum missae. Der Kanon umfafste in der Messe nach Bona (II, XI, 1) und Thalhofer die Nr. XIX—XXX bis zum Beginn des Pater noster. Andere nahmen früher die Stücke bis XXXIX hinzu.

Der Kanon wird ganz allein vom Celebrans und zwar leise (secreto et submissa voce) gesprochen (Ordo II, 10: „Solus pontifex et tacite intrat in canonem").

Was das Alter des Kanon betrifft, so sind die Behauptungen römischer Liturgiker, dafs er bis auf die Zeit der Apostel oder Justins (z. B. X. Schmid) zurückgehe, unhaltbar. Gregor I. sagt, dafs ihn ein scholasticus zusammengestellt habe (a. a. O.). Walafried Strabo erklärt, dafs der Verfasser unbekannt sei, und dafs der Kanon im Lauf der Zeiten verschiedene Veränderungen und Zusätze erhalten habe. (MSL. 114, S. 948). Doch hat er sich unter allen Stücken der Messe in verhältnismäfsig früher Zeit in seinem Wortlaut gestaltet und unverändert erhalten. Man kann für einzelne Teile bis auf Damasus wohl zurückgehen, denn der Schismatiker Hilarius, Verfasser der „Quaestiones veteris et novi testamenti" (MSL. 35, S. 2329), ein Zeitgenosse und Gegner des Damasus, spielt zweifellos auf das Gebet „supra quae propitio" (n. XXVI) an (s. Duchesne S. 168). Leo I. soll einige Worte „sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" in dieses Gebet eingefügt haben. Gregor I. hat in das Gebet „Hanc igitur" (XXII) den Zusatz eingefügt „diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari". Möglicherweise ist dies Gebet durch die Leiden der longobardischen Invasion veranlafst worden (Lib. pontif. I, 312. Duchesne S. 168. Thalhofer II, S. 214). Die pseudoambrosian. Schrift de sacramentis (um 400) enthält bereits die Stücke XXIII—XXVII, wenn auch in teilweise etwas abweichender Gestalt (Duchesne a. a. O.). Im Gelasianum, dem Stowe Missale, dem Gregorianum findet er sich in vollem Umfang. Jedenfalls ist der Kanon römischen Ursprungs und ist sodann in die andern Liturgieen aufgenommen worden. Ob die allgemeine Annahme der römischen Liturgiker, dafs durch Gregor I. († 604) die Formulierung des Kanontextes endgültig abgeschlossen worden sei, zu halten ist, ist nicht zu beweisen, da wir aus jener

Zeit keinen authentischen Text haben. Jedenfalls aber kommen im Mittelalter noch mancherlei Veränderungen und Erweiterungen vor. Micrologus c. 12 (MSL. 151, S. 985) eifert gegen solches Verfahren. Über die Entwicklung der einzelnen Kanongebete vgl. besonders die eingehenden Untersuchungen von Ebner, Missale Rom. S. 394 ff.

Die Kanongebete vor der Konsekration (XIX—XXVI) entsprechen der Recitation der Diptychen in den Messen des Orients und in der gallikanischen Messe (s. o. S. 314 m), welche dort vor der Präfation erfolgt (Duchesne S. 171 f.).

In dem ersten Gebete: „Te igitur clementissime Pater“ (XIX) wird des Papstes, des Bischofs und aller gläubigen Katholiken gedacht. Die Bitte „pro rege (imperatore) nostro“, wobei der Bischof bald vor, bald nach dem Regenten genannt wird, wird von Innocenz III. (III, 5. S. 844) zuerst erwähnt. Durandus (IV, 36, 16) bezeichnet sie als nova traditio. Pius V. strich diese Bitte in seinem offiziell festgestellten Missale 1570 endgültig, wohl damit nicht auch für einen ketzerischen Regenten gebetet werden müsse. Alle andern Erklärungen dieser Streichung (Binterim IV, 2, S. 181 ff., Kössing S. 459) sind künstlich. Nur in Österreich wird noch heute der Kaiser auf Grund eines apostolischen Privilegs im Kanon genannt. Das Gebet schliefst im folgenden „Memento etc.“ (XX), der sogenannten „Commemoratio pro vivis“ die Namen derer in sich ein, deren der Priester besonders gedenken will, sowie die im Gottesdienst Gegenwärtigen, worauf das Gebet abschliefst „Communicantes etc.“ (XXI) mit der Kommemoration der Jungfrau Maria, der 12 namentlich genannten Apostel und der Namen von 12 Märtyrern (5 Päpsten, 1 Bischof [Cyprian], 1 Diakon [Laurentius] und 5 Laien), die alle in näherer Beziehung zur römischen Kirche stehen. Die Kirchen, welche den römischen Kanon annahmen, fügten hier ihre besonders geehrten Heiligen ein (z. B. in Frankreich Martin und Hilarius). Dieses Gebet „Communicantes“ hat die Überschrift „infra actionem“. Andere alte Missalien haben auch „infra canonem“ oder „intra act.“ oder „can.“. Über den Grund dieser Überschrift vergl. Kössing, S. 463 f. Das sich daran anschliefsende Gebet „Hanc igitur etc.“ (XXII) giebt Raum, zu Ostern und Pfingsten auch der Neugetauften zu gedenken. An den andern Tagen wurden früher hier auch die Taufkandidaten erwähnt (Ordo VII, 3). Mit dem folgenden Gebet „Quam oblationem etc.“ (XXIII) wird dieser vorbereitende Abschnitt der eigentlichen Opferhandlung abgeschlossen und zugleich mit den letzten Worten „filii tui Domini nostri J. Chr.“ zu der eigentlichen Konsekration übergeleitet. Die Worte dieses Gebets: „quam oblationem tu deus . . . bene†dictam adscri†ptam, ra†tam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris“ sind unverständlich. Vgl. die gezwungenen Erklärungen bei Paschasius Radbertus, Bona, Bellarmin, Thalhofer, Kössing u. a. (Hering, S. 278). Catharinus († 1553) und Cheffontain († 1595) sahen in diesem Gebet die Epiklese des heiligen Geistes, der die Wandlung vollzieht. An die letzten Worte „ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi“ schliefst sich mit „qui pridie quam pateretur“ der Bericht über Einsetzung des Abendmahls an.

Der Einsetzungsbericht des Abendmahls innerhalb der gottesdienstlichen Feier findet sich höchst wahrscheinlich schon bei

Justin (S. 255 f.), jedenfalls bei Origenes (in lev. hom. 13, 3, MSG. 13, S. 517), im Serapiongebet, in der ägypt. KO., Const. ap. VIII, bei Cyrill von Jerus. (S. 284 f.), Chrysostomus (S. 291), Ambrosius (S. 305). In der Messe ist derselbe eigentlich nicht (wie in den morgenländischen Liturgieen) in das Gebet selbst eingeschaltet, denn nach dem vorausgehenden „Jesu Christi" steht ein Punkt, und der Bericht schliefst auch mit einem Punkt. Der Bericht ist dadurch in der Messe zu einer besonderen Selbständigkeit erhoben (wenn auch die Gebetsanrede an Gott darin vorkommt), weil in diesen Worten und nicht, wie in den orientalischen Liturgieen, in der Epiklese des heil. Geistes das Konsekrationsmoment liegt. — Die Worte selbst enthalten einige Ausschmückungen des biblischen Berichts, z. B. „accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis etc.", wie schon in Const. ap. VIII und der Lit. Jacobi (Brightman I, S. 327). Die eigentlichen Wandlungsworte lauten: „Hoc est corpus meum" (das folgende „quod pro vero vobis datur" fehlt) und: „Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum" („aeterni" und „myst. fid." sind Zusätze zu den Schriftworten). Die signatio crucis, die in der Messe 55 mal vollzogen wird, geschieht bei der Recitation der Konsekrationsworte nicht. Dieselbe Form haben die gallikanische (nur Sacr. Gallic. hat effunditur) und die spätere mailändische Messe. Die alte mailändische Form war: „Hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur" und „hic est sanguis meus". Diese Form findet sich übrigens auch in der pseudoambrosian. Schrift de sacramentis (S. 340), und scheint demnach auch die alte römische Form gewesen zu sein.

Nach der Wandlung jedes Elements erhebt der Priester die Hostie bezw. den Kelch (die sog. elevatio), zeigt sie dem Volk und betet sie sodann an. Das Emporheben von Hostie und Kelch kam erst seit dem 12. Jahrh. im Gegensatz zu Berengars Irrlehre in Gallien in Gebrauch und von da nach Rom (Georgi t. III, 71. Le Brun, I, 232 sqq.). Anfänglich wurden Hostie und Kelch zugleich am Schlufs des Kanon eleviert. In vielen Kirchen wurde bis ins 15. Jahrhundert nur die Hostie eleviert, wie noch jetzt bei den Karthäusern. Doch war schon im 14. Jahrh. in Rom gebräuchlich, auch den Kelch gleich nach der Konsekration zu elevieren (Ordo XIV, 53, Mabillon II, S. 305).

Es folgen die Gebete nach der Konsekration. In den drei zusammengehörigen Abschnitten: „Unde et memores" (XXV). „Supra quae propitio" (XXVI) und „Supplices te rogamus" (XXVII) wird die hostia pura, h. sancta, h. immaculata (die Epitheta sind aus Röm. 12, 1 genommen) unter Kreuzeszeichen Gott dargebracht und zur gnädigen Annahme empfohlen. In diesem Gebet bringen besonders die Worte (XXVII): „Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione

sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione coelesti et gratia repleamur“ die mittelalterlichen Ausleger der Messe in grofse Verlegenheit (s. Hoppe, die Epiklesis S. 106 f.). Wer unter dem Engel zu verstehen sei, ist durchaus nicht einmütig in der römischen Litteratur beantwortet. Die einen nehmen den Ausdruck kollektivisch für die Engel im allgemeinen, andere sehen darin den Schutzengel des opfernden Priesters oder den Priester selbst oder den Engel des Bundes (Mal. 3, 1), andere halten ihn für Bezeichnung Christi. Jedenfalls klingt darin das Wort wieder, mit dem in Const. ap. VIII vor der Austeilung das Gebet des Diakon beginnt: „*ὑπὲρ τοῦ δώρου τοῦ προσκομισθέντος κυρίῳ τῷ θεῷ δεηθῶμεν, ὅπως ὁ ἀγαθὸς θεὸς προσδέξηται αὐτὸ διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*“ (s. o. S. 286, Hering S. 57,24). Für die Mittlerschaft Christi ist der angelus eingesetzt, weil Leib und Blut des Herrn auf dem Altar liegen. Andere denken an irgend einen Engel als Mittler der Gaben (Durandus, Bellarmin) oder den Engel Michael (Thalhofer II, S. 232). Neuerdings hat Hoppe (Epiklesis, S. 167 ff.) den Nachweis versucht, dafs darunter der heil. Geist gemeint sei, und dafs hier die Epiklese des heil. Geistes (S. 264) nur in einer die griechische Form durch die gröfsere Fülle des Inhalts überstrahlenden Gestalt gegeben sei. Schon auf dem Konzil zu Florenz wurde die Epiklese mit diesem Gebet parallelisiert (Hoppe, S. 191). Auch Duchesne (S. 173) sieht darin eine abgeschwächte Epiklese des heil. Geistes, da in ihm ein Gebet erscheint, in dem um die Mitwirkung Gottes gebeten werde. Aber statt dafs der heil. Geist herabsteigen soll, wie in der Epiklese gebeten wird, soll nach diesem Gebet vielmehr die Oblation in den Himmel getragen werden durch Gottes Engel. — Es folgt die commemoratio pro defunctis in dem Gebet „Memento“ (XXVIII), in dem die Namen der betreffenden eingefügt werden, „qui dormiunt in somno pacis“.[8]) Aus der oratio pro mortuis innerhalb der Messe geht hervor, welche Bedeutung die Konsekration abgesehen von der Kommunion (S. 263) erhält. Schon Cyrill. von Jerus. (mystag. Katech. V, 9, Hering S. 27, 21–23). würdigt dieses Gebet in seiner Beziehung zu den konsekrierten Elementen. Daran schliefst sich aber sogleich noch eine Fürbitte des Priesters (XXIX), die mit „nobis quoque peccatoribus famulis tuis . . donare digneris“ beginnt und sich wohl auf den fungierenden Priester und die Ministranten bezieht. Andere beziehen die Worte auf die anwesenden Gläubigen, doch ist erstere Deutung näher liegend, da schon vorher für erstere (XX: „memento omnium circumstantium“) gebetet worden ist und nur famuli und nicht auch famulae hier genannt sind. Die Worte richten sich darauf, dafs Gott die, für welche gebetet wird, der Gemeinschaft mit den Heiligen, von denen 8 Männer und 7 Frauen namentlich genannt werden, würdigen möge.

Am Schlufs dieses Gebets heifst es: „Per Chr. dominum nostrum“ und es wird fortgefahren (XXX): „per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas et praestas nobis“. Hier ist ein offenbarer Hiatus (Duchesne, S. 174). Die Worte „haec omnia bona“ sind ganz unverständlich und sinnlos innerhalb des römischen Mefsopfers (Bingham XV, 3, § 31).

[8]) Luther (29, S. 127): „Er bittet für die, die schlafen im Schlaf des Friedens. Ist das wahr, was bittest du dann für sie?“

Sie können sich nicht auf das vorausgehende beziehen, denn zu dem Leib und Blut Christi, die jetzt auf dem Altar liegen, pafst durchaus nicht das „creas, sanctificas, vivificas". Alle katholischen Erklärungen sind künstlich. Das Gebet ist vielmehr ein Überrest der Segnung der Gaben (Getreide, Wein, Öl, Früchte etc.), die auf den Altar niedergelegt wurden, welche Segnung an dieser Stelle des Gottesdienstes stattfand. (Bona II, XIV, 5). So wurde hier auch zu Ostern und Pfingsten Honig und Milch geweiht, die den Neugetauften gegeben wurden, wofür sich noch eine Formel im Sacr. Leonianum bei der Pfingstmesse findet (abgedruckt bei Duchesne, S. 175). Am Himmelfahrtstage wurden nach dem Gelasianum die neuen Bohnen (Wilson, S. 107), am Tage des heil. Sixtus (6. Aug.) die neuen Trauben gesegnet. Diese Segensformulare sind in verschiedene Missalien aufgenommen worden. Noch heute wird an dieser Stelle am Gründonnerstag das heilige Öl für die Salbung der Kranken geweiht.

Mit einer Doxologie schliefst der Kanon ab.

7. Der Akt der Kommunion und der Schlufs der Messe (XXXI—XLI).

XXXI. Nach den einleitenden Worten: „Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere" wird das **Vaterunser** bis zur 6. Bitte einschliefslich gebetet. Die 7. Bitte: „sed libera nos a malo" (ohne Doxologie) wird als Responsum gesungen bezw. gesprochen.

Das Vaterunser findet sich schon in Gebrauch bei Tertullian, Cyprian (S. 259), Cyrill. von Jerusalem (S. 286), Augustin (S. 302), Hieronymus (dial. adv. Pelag. 3, 15, MSL. 2, S. 585), in den morgenländischen Liturgieen aufser Const. ap. VIII (S. 286). Bedeutsam ist hier Gregor I., der in dem Brief an Joh. von Syrakus (S. 342) schreibt: „Orationem dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solum modo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote". Die Stelle führt zunächst zu der Annahme, dafs Gregor überhaupt erst das Vaterunser in die Messe eingefügt hat und zwar als Oblationsgebet (so Hering, S. 268). Indessen wäre dies mindestens sehr auffällig, weil dieses Herrengebet bereits im Morgen- wie Abendland in der Liturgie lange heimisch war. Die pseudo-ambrosianische Schrift de sacramentis, die römische Ordnung aufweist (S. 340), hat das Vaterunser. Hier aber steht dasselbe erst nach der Kommunion (MSL. 16, S. 450). Dadurch bekommt das Wort „mox post precem (i. e. canonem)"[9] seine Bedeutung.

[9]) Dafs unter der prex der canon zu verstehen ist (S. 380 ff.), geht daraus hervor, dafs der Vorwurf, auf den Gregor antwortet, lautete, dafs er das Vaterunser „mox post canonem" bete.

Gregor verlegte das Vaterunser von einer andern Stelle der Messe und zwar von der Stelle nach der Kommunion unmittelbar nach den Kanon. Dadurch schlofs er sich dem Gebrauch der griechischen Kirche an. Aber er rechtfertigt sich, dafs er dabei nicht den Griechen folge, sondern aus inneren Gründen diese Änderung vollzogen habe, weil er es nicht für passend hielt, dafs blofs der von einem Scholastikus verfafste Kanon und nicht das von dem Herrn stammende Vaterunser, das er irrtümlich als von den Aposteln allein zur Konsekration verwendetes Gebet ansah, der Kommunion vorausging, vgl. Kliefoth 6[3] S. 38, Duchesne (der die frühere Stellung des Vaterunser nach der fractio panis sieht) S. 176, Bona II, XV, 1, Thalhofer II, S. 259 f. Andere Deutungen der Worte bei Probst, Abendl. M., S. 184 ff., Grisar, Zeitschr. f. kathol. Theol. 1885, S. 568 ff., Franz, die urchristl. Wandlung und Epiklese, S. 116.

In den griechischen Liturgieen wird das Vaterunser mit einer Doxologie geschlossen. Die römische Messe hat als Responsum die siebente Bitte. (Vgl. schon Cyprian, S. 260). Die einleitenden Worte nennt Belethus (MSL. 202, S. 54) eine captatio benevolentiae.

XXXI—XXXIII. Die siebente Bitte wird hierauf weiter ausgeführt (Embolismus), woran sich die Fractio panis schliefst. Es wird die Hostie über dem Kelch bei den Schlufsworten des Embolismus: „per eundem dominum nostrum J. Chr.“ in zwei Stücke gebrochen, die eine Hälfte mit der rechten Hand auf die Patene gelegt und von der anderen Hälfte eine Partikel abgebrochen mit den Worten: „qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti deus“. Dies gröfsere Stück, das die Linke hält, wird auf die Patene gelegt, mit der Linken sodann der Kelch ergriffen und die Partikel über dem Kelch gehalten mit den Worten „per omnia saecula saeculorum“, Resp.: „Amen.“ Mit der Partikel werden drei Kreuze über dem Kelch geschlagen unter den Worten: **„Pax † domini sit † semper vobis-† cum“**. Resp.: **„Et cum spiritu tuo“**, worauf die Partikel in den Kelch geworfen wird (immissio panis in calicem) mit den leise gesprochenen Worten: „Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen“.

Es folgt das dreimalige **„Agnus dei qui tollis peccata mundi“**, das die beiden erstenmale mit **„miserere nobis“**, das drittemal mit **„dona nobis pacem“** schliefst. In der Totenmesse lautet der Schlufs „dona eis requiem“, beim drittenmale mit dem Zusatz „sempiternam.“

Der Embolismus (ἐμβολισμός = Einschaltung, Zusatz), ist die Fortführung der beiden letzten Bitten (in der römischen Messe nur der letzten Bitte) und findet sich in morgenländischen Liturgieen z. B. Lit. Jac. (Brightman S. 60), Lit. Marc. (S. 136) mit Ausnahme der byzantinischen (S. 339) und abessinischen (S. 234). Auch Hieronymus (in Ezech. 48, 16) kennt den Emb. schon. Zu den Namen der darin um Intercession angerufenen Heiligen konnten vom Priester noch andere nach eigner Wahl zugefügt werden. (Ordo IV, Microl. Gemma anim.). In einem alten Mefscodex findet sich hier ein Sündenbekenntnis des Priesters zur Bereitung auf die Kommunion, das nach der daselbst befindlichen Überschrift von Gregor III. (731—741) eingefügt sein soll (Mabillon I, S. 418). Die im N. T. fehlende Doxologie am Schlufs des Vaterunser fehlt auch in den abendländischen Messen, findet sich aber in den morgenländischen Liturgieen nach dem Embolismus oder nach der 7. Bitte. In der Lit. Jac. und der byzantin. Lit. ist sie im dritten Glied „καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων“ durch den Zusatz κ. ἡ. δ. τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τ. ἀ. τ. ἀ.“ erweitert (Brightman, S. 60. 339).

Die Zerteilung des Brotes (fractio panis) findet sich in der afrikan. Kirche bei Augustin (S. 302) und in Gallien bei Gregor von Tours (MSL. 71, 782: „confracto corporis dominici sacramento“). Die Zerteilung hat aber keinerlei dogmatische Bedeutung und steht nur im Dienst der Verteilung an die Kommunikanten. Vgl. auch die „collectio ad panis fractionem“, im Missale Gothicum (Mabillon p. 251). — In der vom Papst gehaltenen Liturgie, die uns die ältesten römischen Ordines (I., II., III.) beschreiben, wurde am Schlusse des Embolismus mit den Worten: „Pax domini sit semper vobiscum“ eine bei der vorigen Messe konsekrierte Partikel, die vor dem Papst her auf den Altar getragen war, von demselben unter dreimaligem Kreuzeszeichen in den Kelch geworfen, „ut praecedentis diei consecratio cum consecratione praesentis uniretur sicque unitas et continuatio sacrificii ostenderetur“. Darauf wurde der Friedenskufs an Klerus und Volk erteilt. Hierauf erst erfolgte das Brechen der in der gegenwärtigen Messe konsekrierten Hostien und zwar auch noch durchaus blofs zum Zweck der Verteilung in der Kommunion. — In den morgenländ. Liturgieen finden wir aber neben der Zerteilung des Brotes für die Kommunion (μελίζειν, μελισμός) auch ein besonderes symbolisches Brechen des Brotes (κλᾶν, κλάσις τοῦ ἄρτου), welche beide neben einander stehen, z. B. in der Lit. Jac. (Brightman I, S. 62, 7.17), Lit. Marc. (a. a. O. 138, 19. 22, S. 581). Später behält das Brechen des Brotes nur die symbolische Bedeutung, da die Kommunion zurücktritt. In der römischen Kirche wurde die Hostie in 3, in der griechischen Kirche in 4 Stücke gebrochen. Der mozarabische Ritus hat hier die Eigentümlichkeit, dafs die Hostie in 9 Stücke gebrochen wird, deren jedes ein besonderes Stück des Lebens Jesu bezeichnet (corporatio, nativitas, circumcisio, apparitio, passio, mors, resurrectio, gloria, regnum), und dafs die 9 Stücke in besonderer Figur auf die Patene gelegt werden (s. Daniel I, S. 93).

Weder das Gelasianum noch das Gregorianum erwähnen die immissio, sondern haben allein den Friedensgrufs nach dem Embolismus. Zu welcher Zeit die dreifache Bekreuzung des Kelchs bei diesen Worten auf-

gekommen ist, ist unbekannt. In älteren lateinischen Missalien findet sich diese Ceremonie, die schon in der Lit. Jac. (Brightman, S. 62, 7 ff.) vorhanden ist, nach dem agnus dei (Martene I, S. 419).

Die Stelle Joh. 1, 29 findet sich bereits in der Lit. Jac. beim Brechen des Brotes (Brightman I, S. $62_{,26}$). Nach dem lib. pontif. hat es für die römische Messe Papst Sergius († 701) „tempore confractionis dominici corporis" angeordnet und zwar als von Klerus und Volk gesungen. Das Gregorianum (aufser der Codex Ottob.) hat es ebenfalls nach dem Friedensgrufs. Seit dem 12. Jahrh. kann man die dreimalige Wiederholung nachweisen (Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Belethus u. a.), doch wurde dreimal das „miserere nobis" behalten. Nach der Angabe Innocenz III. (de altar myst. VI, 4) soll das „Dona nobis pacem" dem dritten Glied zur Zeit grofser Bedrängnis zugetügt worden sein. Doch liegt die Vermutung nahe, dafs dieser Zusatz mit dem älteren Ritus zusammenhängt, in dem der Friedenskufs dem agnus dei folgte. Am Charsamstag fällt das agnus dei in der Messe aus, wird aber an diesem Tage unmittelbar vor dem Hochamte als Schlufs der Allerheiligenlitanei (S. 361) gesungen. In der Laterankapelle in Rom wird noch heute das dreimalige „miserere nobis" gesungen.

XXXIV. Nach einem Gebete („Domine Jesu Christe") um Frieden und Einigung der Kirche im Glauben folgt (aber nur im Hochamt) die sog. pax, der Rest des osculum pacis, indem der Celebrant und der Diakonus bezw. der Presbyter assistens, nachdem sie den Altar geküfst haben, die linken Wangen an einander legen. Der Diakon geht sodann in den Chor und wiederholt die Ceremonie mit den Priestern. In den Totenmessen fällt Friedensgebet und Friedenskufs aus.

Der Friedenskufs (*φίλημα ἅγιον*, osculum pacis oder kurz pax), hat bei Justin (S. 254), Tertullian und Cyprian (S. 258) und in den morgenländ. Liturgieen (S. 282. 291) seine Stelle vor der Präfation. Er ist der Ausdruck dafür, dafs sich die Gemeinde der Gläubigen zur Eucharistie in gemeinsamer brüderlicher und vergebender Liebe sammelt. Aus sittlichen Gründen bleiben dabei die Geschlechter getrennt (S. 283. Belethus MSL. 202, S. 54 f.).

Für den Brauch der römischen Kirche ist der Brief Innocenz I. an Decentius (S. 340) von Wichtigkeit. Er erklärt sich gegen die Sitte, den Friedenskufs „ante confecta mysteria", also vor Abschlufs des Konsekrationsaktes, zu erteilen. Daraus geht hervor, dafs die Stellung desselben nach dem Abschlufs des Kanon alte römische Sitte war, die sich auch in der afrikanischen Kirche findet (S. 299 f.), während die gallikanische und mozarabische Messe ihn vor der Präfation haben (S. 314. 324). Wenn Innocenz auch bemerkt „post omnia, quae aperire non debeo (der Konsekrationsakt), pax sit necessario indicenda", so hat Probst (Abendl. Messe S. 199) wohl recht, dafs J. auch den vorausgehenden Grufs: „Pax

Dom. sit semper vobiscum" damit in Zusammenhang stehend ansah. Der Friedenskufs war im Mittelalter nicht blofs Ausdruck persönlicher Bruderliebe, sondern bekam auch mittlerische Bedeutung. Er galt als Medium und Träger der Gnade, die von dem celebrierenden Priester, der zuerst die Hostie oder den Kelch küfste, ausging, und dann von Person zu Person gleichsam weitergegeben wurde. Beleth. (MSL. 202, S. 55), Innocenz III. VI, 5, l. c. 217, S. 909), Durandus (IV, 53) u. a. sehen ihn als ein Surrogat für den Ausfall der täglichen Kommunion an. An Stelle des wirklich erteilten osculum pacis trat später der Gebrauch des sogenannten Instrumentum pacis (Osculare, Osculatorium, Pacificale, Asser ad pacem, Lapis vel marmor ad pacem), d. h. ein mit einem Handgrift versehenes Kufstäfelchen mit dem Bild des Gekreuzigten oder der Mutter Gottes oder eines Heiligen, das der celebrierende Priester zuerst küfste und den Klerikern und sodann den Laien mit den Worten „Pax tecum" zum Küssen darreichte. Diese Osculatoria sollen zuerst in England aufgekommen sein (Binterim IV, 3, S. 487). Als das offizielle römische Mefsbuch erschien, war diese Sitte bereits aufser Gebrauch gekommen. An die Stelle des Kusses trat die Form der Messe („sinistris genis invicem appropinquantibus") und zwar nur unter den Klerikern.

XXXV—XXXVII. Es folgen zwei Gebete um würdigen und segensreichen Genufs des Abendmahls. Hierauf spricht der Priester: „Panem coelestem accipiam et nomen domini invocabo", sodann, indem er die Hostie mit der Patene ergreift, dreimal: „Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo [!] et sanabitur anima mea" (in Anlehnung an Matth. 8, 8) und hierauf, indem er sich mit der Patene bekreuzt: „Corpus domini Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen". Hierauf verfährt er mit dem Kelch ebenso, indem er nach den Worten Ps. 116, 12—14 spricht: „Sanguis dom. nostri J. Ch. custodiat etc." und den ganzen Wein mit der darin liegenden Partikel austrinkt.

Die beiden erstgenannten Gebete „Domine J. Ch., qui ex voluntate patris etc." und „Perceptio corporis etc." sind spät erst in die Messe aufgenommen worden, wenn sie auch in liturg. Dokumenten des 11. Jahrh. schon vorkommen.

Über die Sumptionsformel „Corpus domini etc." s. die folgende Abteilung.

XXXVIII[a]. Diese Rubrik giebt zunächst die Bestimmungen für die hier etwa einfallende Kommunion von Laien, die aber für die Vollständigkeit der Messe nicht nötig ist. Der Priester spricht für die Kommunikanten das Confiteor, das er am Eingang der Messe (II, s. S. 356) für sich gesprochen hatte und erteilt die-

selbe Absolution: „Misereatur vestri etc.“ und: „indulgentiam absolutionem etc.“, zeigt eine in die Hand genommene Hostie dem Volk mit den Worten: „Ecce agnus dei, qui tollit peccata mundi“, und nach den Worten „Domine non sum dignus etc.“ (wie XXXVII) reicht er die Hostie den Kommunikanten mit den Worten: „Corpus ... custodiat etc.“ (s. XXXVII), nur mit der Änderung „animam tuam“ (statt meam).

Eine Spendeformel finden wir zuerst in Can. Hippol. (o. S. 287): „Hoc est corpus (sanguis) Christi“. Die ägypt. K.O. bereichert dieselbe: „Dies ist das Brot des Himmels, der Leib Jesu Christi. — Dies ist das Blut Jesu Christi, unsers Herrn“ (TU. VI, 4, S. 101). Dieselbe Formel findet sich in den sahidischen Canones bei dem Abendmahl der Täuflinge (Brightman, S. 464), während sie bei dem Abendmahl der Bischofsweihe heifst: „Das ist der Leib Christi, das ist das Blut Christi, das ist der Kelch des Lebens“ (a. a. O. S. 462). In Const. ap. VIII lautet die Spendeformel einfach: „*σῶμα χριστοῦ — αἷμα χρ. ποτήριον ζωῆς*“. (S. 287). Bei Markus Eremita († c. 410) findet sich die Formel: *σῶμα ἅγιον I. χρ. εἰς ζωὴν αἰώνιον* (adv. Nest. c. 23, vgl. J. Kunze M.E. S. 24). Bei Pseudo-Ambrosius de sacr. 4, 5 und Augustin (S. 302) lautet die Spendeformel einfach: „Corpus Christi“ — „sanguis Christi“. Drews (PRE.[3] 5, S. 567 f.) bezweifelt wohl mit Unrecht, dafs dies die vollständige Spendeformel gewesen sei. In den Act. Thomae findet sich eine grofse Anzahl von verschiedenen Spendeformeln (Act. Th. ed. Bonnet 22, 22. 36, 14. 68, 31. 82, 28. 105, 6. 124, 17. vergl. Drews a. a. O.). Die Lit. Marci hat die Formel: „*σῶμα ἅγιον (αἷμα τίμιον) τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν I. χρ.* (Brightman, S. 140). — Im gallikanischen Ritus war im 7. Jahrh. die Formel im Gebrauch: „Corpus et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam“ (Synode von Rouen v. J. 650 can. 2, Bruns II, S. 268). — Der mailändische Ritus hat die Formel: „Corpus D. n. J. Chr. proficiat mihi sumenti et omnibus pro quibus hoc sacrificium obtuli ad vitam et gaudium sempiternum. Amen“. — Der mozarabische Ritus hat bei dem Brot: „Corpus et sanguis Dom. n. J. Chr. custodiat corpus et animam meam in vitam aeternam“, während bei dem Kelch kein besonderes Wort steht. — In der römischen Messe kamen auch mannigfache Varianten der Spende- bezw. Sumptionsformel vor. In einigen Sakramentarien des 11. Jahrhunderts heifst es „conservet“ oder „prosit mihi“ oder „sit mihi in remedium“ (statt „custodiat“). Bei der Austeilung an andere heifst die Formel dann: „Corpus (Sanguis) D. n. J. Chr. propitiatus (!) sit tibi in vitam aeternam“. (Ebner, Missale romanum S. 299. 302. 323).

Auf die Spendung antworteten die Empfänger mit Amen. (S. 287). Die Kommunikanten ergriffen die Elemente anfänglich mit der Hand (S. 287. Euseb., hist. eccl. VII, 9. Chrysost., hom. 21).

Doch hatten die Frauen die Hostie nicht mit bloſser Hand, sondern mit einem leinenen Tuche zu nehmen (Cäsarius von Arelate, Serm. 229 in opp. August., Conc. Autissiod. v. J. 578, can. 36. Bruns II, S. 241). In Rom war schon Mitte des 6. Jahrh. das Empfangen der Hostie mit der Hand abgeschafft. Es wurde das Sakrament zur Zeit des Papstes Agapetus I. (535) unmittelbar in den Mund gegeben (Gregor, dial. III, 3, MSL. 77, S. 223). Bei den Griechen bestand diese Sitte auch im 8. Jahrh. (Joh. Damasc., de fide orthod. IV, 14), wobei die Kommunikanten die Hände über der Brust kreuzten (§ 56). Es ist diese Veränderung der Darreichung wohl durch die Scheu vor der leichteren Profanierung der Elemente bedingt, da schon frühzeitig es als schweres Vergehen angesehen wurde, wenn ein Krümchen des geweihten Brotes oder ein Tropfen des gesegneten Kelches zur Erde fiel (Tert. de cor. 3, Can. Hippol. und Ägypt. KO. in TU. IV, 4, S. 120f., Orig. in Ex. hom. 13, 3; Cyrill v. Jerus. Kat. 23, 21. Conc. Trullan. 692. can. 101, Bruns I, S. 64. Vgl. Drews in ZPrTh. XXI (1899) S. 82 f.)

Die Laien empfangen in der römischen Kirche das Sakrament knieend, die Priester stehend, während der Papst sich bei der von ihm celebrierten Messe vor der Kommunion auf seinen Thron begiebt und die ihm vom Diakon gebrachten Elemente sitzend genieſst (Bona II, 17, 8).

Über die Darreichung des Weines mittelst Saugröhren s. o. S. 142f. An Stelle der gesondert dargereichten Elemente trat vom 11. Jahrh. an die Darreichung der in den konsekrierten Wein eingetauchten Hostie an die Laien (die sog. intinctio). Die Kirche bekämpfte diesen Brauch z. B. Konz. von Clermont 1095, can. 28 (Hefele Konz.G.^{2} 5, S. 224), Syn. von London 1175, can. 16 (a. a. O. S. 688); Paschalis II. (1099—1118) nennt ihn „humana et novella institutio“ (ep. 535 ad Pont. MSL. 163, S. 442). Dennoch wurde diese Sitte zunächst in dem weinarmen England sehr verbreitet. Die Laien lieſsen sie sich gern gefallen, da sie dadurch vor einer möglichen Profanation des Blutes Christi durch Verschüttung beim Trinken aus dem Kelch bewahrt blieben. Vgl. Ivo von Chartres († um 1115): „Non juxta concilii Toletani definitionem intincto pane, sed seorsim corpore et seorsim sanguine communicet, excepto populo, quem intincto pane non auctoritate, sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittitur communicare“. Ernulph v. Rochester († 1124): „Nos carnem Domini intingimus in sanguine Domini, ne accipientes sive porrigentes peccemus, non habita forte competenti cautela in labiis et manibus nostris. Evenit enim frequenter, ut barbati et prolixos habentes granos, dum poculum inter epulas sumunt, prius liquore pilos inficiant, quam ori liquorem infundant. Ii si accesserint ad altare liquorem sanctum bibituri, quomodo periculum devitare poterunt inter accipiendum, quomodo uterque, accipiens videlicet et porrigens, effugiunt grande peccatum“.[10]) Es ist sehr wahrscheinlich, daſs

[10]) In der griechischen Kirche wird noch heute die in den Kelch gelegte Hostie mittelst eines Löffels den Laien gereicht (S. 298).

auch die völlige Kelchentziehung nicht sowohl (wie Smend, Kelchspendung und Kelchversagung i. d. abendl. Kirche S. 38 glaubt), ein Eingriff in die Rechte der Laien war, die den „Kelchraub“ sich infolge ihrer Gleichgiltigkeit gefallen liefsen, sondern dafs dieselbe vielmehr zuerst ein freiwilliger Verzicht der Laien aus den angeführten Gründen war, den die Kirche gestattete. Alexander von Hales (Sum. Th. P. IV. qu. 53, 1) sagt: „Bene licet sumere corpus Christi sub specie panis tantum, sicut fere ubique fit a laicis in ecclesia (PRE.[2] 15, S. 828). Vgl. über die Frage der Kelchentziehung besonders Drews in ZPrTh. XXI (1899), S. 82 ff. Kawerau, Deutsch. Litt. Z. 1899, No. 4. Die Synoden von Dunelm 1220 und Exeter 1287 can. 4 (Mansi XXIV, S. 788) setzen in ihren Beschlüssen den Laienkelch noch voraus. Das Generalkapitel der Cisterzienser 1261 beschränkt den Kelch auf die Priesterkommunion und das Konzil von Lambeth 1281 can. 1 (Hefele a. a. O. 6, S. 219) ordnet für die Laienkommunion den Spülkelch (s. u.) an. Doch war die communio sub una zu Thomas' von Aquino Zeit noch nicht allgemein (S. theol. III, qu. 80, art. 12). Noch im 15. Jahrh. gestattete der Papst einzelnen Laien den Kelch (Ordo XV, 85). Vgl. Smend a. a. O. S. 26 ff. Das Konzil von Konstanz erhob die consuetudo der Kelchversagung zum Gesetz. Über die von Gerson herbeigezogenen Gründe für dieses Verbot s. Smend a. a. O. S. 29 f.

Der sog. Spülkelch hat seine Heimat wohl in England. Johann Peckham berichtet auf Grund der Beschlüsse des genannten Konzils von Lambeth die Sitte, dem Volke aus dem Mefskelche einen Nachgufs von unkonsekriertem Wein darzureichen, um den Kommunikanten beim Schlucken der Hostie behilflich zu sein. Diese Sitte ist im 14. Jahrh. in Deutschland mannigfach, besonders auch bei Kranken, in Übung. Daraus erklärt sich der Irrtum, dafs vielfach behauptet wurde, die communio sub utraque habe sich hie und da bis zur Reformation erhalten (Hillmann, die Evang. Gemeinde Wesel. 1896. Ders., Ein Beispiel vom Genusse des Laienkelches in der vorreformat. Kirche, Deutsch. evang. Bl. XXI [1896] Heft 10, S. 691 ff.). Dafs bei den Laien sich mit dem Spülkelch mannigfach die Täuschung verband, dafs sie den wirklichen Kelch empfingen, ist wahrscheinlich. Georg von Anhalt sah diesen Kelch als Täuschungsmittel an, damit man „dem Volk eine nasen gedreet und entschuldigen und beschönen wollen, damit sie zufrieden gestellt würden, mit ertichten ursachen“ (Smend a. a. O. S. 60). Später wurde vielfach verfügt, dafs der Spülkelch, um ihn ja vom Mefskelch zu unterscheiden, in der Regel von Glas gefertigt sein solle. Der Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen in Münster (1650—1678) verfügt noch, dafs die „Nachspülung bei der Kommunion“ mit einem gläsernen oder silbernen Kelch, der nur diesem Zwecke dient, erfolgen soll. Noch heute ist der Spülkelch, z. B. bei Erstkommunionen oder Osterkommunionen in einzelnen Gebieten Deutschlands innerhalb der römischen Kirche in Gebrauch (Smend S. 68 ff.). Auch wird er thatsächlich als „fromme Täuschung“ noch heute bei Konvertiten verwendet, die gegen die communio sub una Gewissensbedenken haben.

XXXVIII[b]—XL. Der Priester hält nach einem auf die eigne, beziehentlich der Kommunikanten segensreiche Niefsung bezüglichen

Votum „quod ore sumpsimus etc.“ den Kelch dem Ministranten dar, der in denselben etwas Wein gießt, und unter einem weiteren Gebetsvotum um den Segen der Kommunion („Corpus tuum, domine etc.“) läßt der Priester Wasser über die Finger in den Kelch gießen und trinkt den Inhalt des Kelchs. Es folgt die sogenannte „communio“, eine nach dem Tag wechselnde Antiphonie, worauf die „postcommunio“ sich anfügt, die aus ein oder zwei ebenfalls wechselnden Gebeten und zwar Bittgebeten (nicht Dankgebeten) besteht. Darauf wird die Messe mit dem Ruf geschlossen: „Ite missa est“. In der Osterzeit schließt sich: „Halleluja“, in der Advents- und Fastenzeit: „Benedicamus domino“, in den Totenmessen: „Requiescant in pace“ an. Es folgt ein Bittgebet „Placeat sancta trinitas“, in dem nochmals um Segen für den Celebranten und die, für die das Opfer dargebracht ist, gebeten wird, worauf der Segen erteilt wird: „Benedicat vos omnipotens deus pater et filius † et sp. s. Amen“.

Das Gebet: „Quod ore sumpsimus“ findet sich schon im Leonianum, Gelasianum, Gregorianum und im Missale gothicum. Die Ablution über dem Kelch hat den Zweck, etwaige hängen gebliebene Partikelchen nicht zu profanieren. Weder die griechische Liturgie noch die mozarabische haben die Ablution. Auch die älteren Ordines haben sie noch nicht. Erst der Ordo XIV (aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.) schärft die Reinigung des Mundes und die Ablution der Finger ein. Die vom Chor ursprünglich allein gesungene Antiphonie heißt communio, weil sie früher während der Kommunion des Volkes gesungen wurde. An ihrer Stelle steht in der morgenländischen Kirche Ps. 34 (S. 287. 291. 298). In der afrikan. Kirche fand Psalmengesang während der Austeilung statt (Augustin, Retract. II, c. 11, MSL. 32, S. 634). Die ältesten Ordines (I, 20, vgl. II, 14, III, 18) haben nach der „antiphona ad communionem“ noch Psalmengesang, der mit dem Gloria patri schloß und sodann die Antiphonie wiederholte. Der Psalm fiel später bei dem häufigen Wegfall der Laienkommunion während der Messe fort. Es blieb die Antiphonie, die nunmehr, da sie keine eigentliche Antiphonie mehr war, kurzweg communio genannt wurde. Die postcommunio steht an der Stelle, wo die morgenländischen Liturgieen ein Dankgebet nach der Kommunion haben (S. 288. 291). Schon im Sacr. Leonianum, besonders aber auch im Sacr. Gelasianum trägt sie wie in der römischen Messe den Charakter des Bittgebets.

Die „oratio super populum“, die in der römischen Messe nur in der Quadragesimalzeit in Gebrauch ist, findet sich bereits im Sacr. Leonianum (S. 343) und im Sacr. Gelasianum (wo sie „o. ad populum“ heißt) und zwar nicht nur in der Quadragesimalzeit, sondern an vielen Sonn- und Festtagen. Im Sacr. Gregorianum hat nur Mariä Reinigung eine o. super pop. Amalarius kennt aber schon die Beschränkung auf die Fastenzeit (de eccl. off. III, c. 37 f. Durand. VI, c. 28). Honorius von Autun

(Gemma an. c. 59) hält das Gebet für ein Surrogat an Stelle der Eulogieen (s. o. S. 280).

Über die Bedeutung des „ite missa est“ s. o. S. 347 f.

XLI. Zum Schluſs wird nach der Salutation Ev. Joh. 1, 1—14 verlesen, worauf die Antwort erfolgt: „Deo gratias“.

Augustin (de civit. dei X, 29) erzählt, daſs er diesen Anfang des Johannes-Evangeliums von Simplicianus, dem Bischof von Mailand, oft (wohl im Gottesdienst) gehört habe und erwähnt den Ausspruch eines Mannes, daſs dieses Wort mit goldnen Lettern in allen Kirchen an hervorragenden Stellen angeschrieben stehen sollte. Hie und da kam es im Mittelalter als Schluſswort der Messe auf, ohne irgendwie angeordnet zu sein. Es wird die Sitte erwähnt, dieses Schriftwort am Halse als Amulet von besonderer Kraft zu tragen. Daher seien auf das abergläubische Drängen derjenigen, die dies Amulet nicht besaſsen, die Priester veranlaſst worden, es in der Messe zu lesen. Die Synode von Seligenstadt 1022, can. 10, verbot diese mit Aberglauben verbundene Gewohnheit (Bona II, 20, 5). Doch verbreitete sich die Sitte der Verlesung, und Pius V. nahm die Lektion 1570 in die Messe auf als „compendium mysteriorum principalium fidei nostrae“.

§ 42. Anhang: Die Horen der römischen Kirche, insbesondere die Metten (Laudes) und Vespern.

Die Horen, die zunächst nur für die Klöster und Kollegiatstifte Bedeutung haben, mit Ausnahme der Laudes oder Laudes matutinae und besonders der Vesper, die auch für die Laien bestimmt sind (S. 169 f.), beginnen (mit Ausnahme des Completorium) mit dem Pater noster und dem Ave Maria (Luc. 1, 28), denen sich in der Matutina und der Prima noch das Symbolum apostolicum anschlieſst. Es folgt sodann die Antiphonie: „Deus in adjutorium meum attende“, Resp.: „Domine ad adjuvandum me festina“ (Ps. 70, 2) mit angeschlossenem Gloria patri. Die 150 Psalmen[1]) sind mit vorausgehenden Antiphonieen auf die verschiedenen Officien durchs Jahr hindurch verteilt. Die Laudes haben an allen Sonntagen und den Wochentagen der österlichen Zeit die Psalmen 93 (an den Sonntagen vor Septuag. bis Palmarum Ps. 51) 100. 63. 67 (letztere beiden als einen Psalm ohne zwischenfallende Antiphonie) 148—150 (ebenfalls als ein Psalm gerechnet). In den Wochentagen tritt an zweiter Stelle (statt Ps. 100) ein anderer Psalm

[1]) Die Psalmen sind auch im folgenden nach der Bibelübersetzung Luthers gezählt. Nach römischer Zählung (Vulgata) sind Ps. 9 und 10 zu einem verbunden, Ps. 147 in zwei geteilt, so daſs die römische Zählung von Ps. 10 an bis Ps. 147 immer um eine Zahl tiefer steht.

ein, und zwar nach der Reihe der Wochentage Ps. 6. 43. 65. 90. 143. 92. Die ersten genannten Psalmen sind Bittpsalmen, der letzte für den Sonnabend bestimmte ein Dankpsalm, wie die Sonntagspsalmen. Die Vesper hat an den Sonntagen Ps. 110—114 nach einander mit eingefügten Antiphonieen, an den Wochentagen je fünf aus den Psalmen 115—147 mit Ausnahme von Ps. 118. 119. 134. 143, die in anderen Horen Verwendung finden. Einige hohe Feste haben eigene Psalmen.

Neben den Psalmen sind auch 10 Cantica (7 alttestamentliche und 3 neutestamentliche) aus der heiligen Schrift (das Brevier rechnet aufser diesen auch noch den sog. ambrosianischen Lobgesang „Te deum laudamus“ und das athanasian. Symbolum zu den Cantica) in Gebrauch. Hervorragende Bedeutung haben das Benedicite (Cant. trium puerorum, Anhang Dan. 3), das stets zu den Laudes des Sonntags gehört und an dritter Stelle zwischen den Psalmen steht, das Benediktus (Cant. Zachariae Luc. 1, 68—79 am Schlufs der Laudes), das Magnificat (Cant. B. Mariae virg. Luc. 1, 46—55) am Schlufs der Vesper und das Nunc dimittis (Cant. Simeonis Luc. 2, 29—32) im Completorium. Aufser diesen genannten Cantica sind noch folgende Cantica auf die Laudes der sechs Wochentage verteilt: Jes. 12, 1—6, Jes. 38, 10—20, 1. Sam. 2, 1—10, 2. Mos. 15, 1—19, Hab. 3, 2—19, 5. Mos. 32, 1—43,[2]) und zwar stehen dieselben wie das Benedicite zwischen den Psalmen. — Nach den Psalmen folgt stets eine kurze Schriftlesung (capitulum, lectiuncula) und darauf ein Hymnus. Eine Kollekte mit dem „Benedicamus domino“, Resp.: „Deo dicamus gratias“ schliefst den Gottesdienst.

Das „Te deum laudamus“ hat die römische Kirche in der Matutina mit Ausnahme der Advent- und Fastenzeit.

Das Symbolum Athanasianum wird in der Prima an den Sonntagen, die mit keinem Fest verbunden sind, gebraucht.

---

[2]) Diese Cantica (ὠδαί) mit Ausnahme von Jes. 12, und mit Hinzufügung von Jon. 2, Jes. 26, 1—10, der Gebete Manasses und Asarjä, sowie des Gloria in excelsis enthält neben den Psalmen schon das älteste liturgische Gesangbuch der Kirche, das uns in einem alexandrinischen Codex aus dem 5. Jahrh. erhalten ist (s. H. A. Köstlin, Gesch. der Musik[5], S. 77).

F. Die Gottesdienstordnungen der evangelischen Kirchen.

§ 43. Luthers Reform der römischen Messe bis zum Jahre 1523.

1. Schon 1516 hatte Luther in seinen Predigten über die 10 Gebote, die 1518 in lateinischer Sprache im Druck erschienen, beim dritten Gebot[1]) für die Heiligung der Feiertage zuerst das „audire missam", sodann das „audire verbum dei" betont, letzteres aber als das notwendigere bezeichnet, da die Messe nur um des Hörens des Wortes Gottes willen eingesetzt sei. Im Jahre 1519 spricht er für Einführung der communio sub utraque durch einen Konzilbeschluſs,[2]) doch „nicht darum, daſs eine Gestalt nicht genug sei, sondern daſs es ziemlich und fein wäre, so des Sakraments Gestalt und Form oder Zeichen nicht stücklich eines Teils, sondern ganz gegeben würden, . . . um der Gänze und Vollkommenheit willen des Zeichens". Viel entschiedener tritt L. 1520 in seiner Schrift de captiv. Babyl. gegen die communio sub una und den satisfaktorischen Opferbegriff auf.[3]) Schon wenige Monate vorher hatte er diese Gedanken in seiner Schrift: „Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heil. Messe" ausgeführt.

Er unterscheidet dort (27, S. 139 ff.), was eigentlich zur Messe gehört und was äuſsere Zusätze sind. Letztere will er nicht alle abthun oder verwerfen, soweit wir darinnen das Sakrament, welches allein die Hauptsache ist, füglich und ehrlich handeln können (S. 159). Aber er erklärt sich gegen das heimliche Sprechen des Priesters (S. 152), wünscht auch die deutsche Sprache (S. 153) und betont die Notwendigkeit der Predigt als der Erklärung der Messe (S. 167). Täglich soll nur eine Messe gehalten werden, oder wenn es mehreremale geschieht, soll das Volk auf die verschiedenen Messen verteilt werden (S. 170).

Der prinzipielle Gegensatz Luthers gegen die römische Opfertheorie, die in der Messe ihren Ausdruck fand, trieb ihn zur Bekämpfung der unevangelischen Bestandteile in der Messe, ohne daſs er je daran dachte, die Messe selbst abzuschaffen und etwa aus evangelischen Prinzipien einen neuen Gottesdienst frei zu gestalten. Daran hinderte ihn die Thatsache, daſs die Feier des von dem Herrn eingesetzten Abendmahls der Mittelpunkt der Messe war, und das Bewuſstsein, daſs es nur gelte, die Kirche, deren Glied er war, von den unevangelischen menschlichen Satzungen

[1]) W. 1, S. 443 f.
[2]) Sermon von dem hochw. Sakr. 27, S. 28.
[3]) W. 6, S. 502 ff.

zu reinigen, nicht aber durch radikale Zerstörung des alten und Aufrichtung eines neuen Gottesdienstes einen Bruch mit den überlieferten Anschauungen zu vollziehen. In dieser Ansicht bestärkte ihn besonders das rücksichtslose Auftreten der wiedertäuferischen Schwarmgeister. Die Zwickauer Propheten und Karlstadt, welch letzterer am Christfest 1521 in der Pfarrkirche das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austeilte, den Kommunikanten die Elemente in die Hand gab, die den Opferakt enthaltenden Stücke der Messe wegliefs, die Mefsgewänder abschaffte und die deutsche Sprache in der Liturgie zuliefs, auch die Wochengottesdienste aufhob, die Bilder aus der Kirche entfernte etc., brachten eine grofse Bewegung in die Gemeinde. Am 24. Januar 1522 wurde nach diesen Grundsätzen eine Gemeindeordnung zwischen Rat und Universität vereinbart.[4]) Luther, der von der Wartburg im März 1522 heimlich nach Wittenberg zurückkehrte, mahnte in seinen acht Sermonen, die er in der Pfarrkirche hielt, zur Mäfsigung und zu besonnenem Vorgehen.

Nicht mit Gewalt solle man niederreifsen, was abgethan werden müsse. Auch die Messe solle nur durch die Wirkung des Wortes auf die Herzen hinfallen. Er wollte keinen äufseren gottesdienstlichen Akt, der nicht aus dem Glauben und Gewissen der Gemeindeglieder geboren wäre; er wollte, dafs die einzelnen nicht blofs dem Beschlufs der Gemeinde folgten, dafs vielmehr die Gemeinde warte, bis auch sie in ihrem Herzen für das Rechte gewonnen sei. Die Liebe zu den Nächsten gebiete, nicht strenge zu fahren, auch wo es das Abthun der unevangelischen Privatmessen gelte. Man müsse erst durch Gottes Wort die Leute von dem Unrecht solcher Messen überzeugen, ehe man sie abschaffe. In Betreff des Mefsopters, der Winkelmessen, der Kelchentziehung war Luther durchaus derselben Ansicht, wie die Reformer. Nur über die Art des Vorgehens war er abweichender Meinung und wollte zu der communio sub utraque niemanden zwingen, auch wenn vorläufig eine zweifache Spendung des Abendmahls neben einander bestehe. Andere Dinge, wie den Gebrauch der Bilder, das Nehmen des Sakraments in die Hand und die Mefsgewänder erklärte er für Adiaphora. Infolge dieses Auftretens Luthers erschienen wieder die alten Gewänder, ertönten die lateinischen Gesänge, ward das Sakrament wieder in den Mund gereicht, aber alle, die es ausdrücklich wünschten, erhielten auch den Kelch.

Es wurden aber von Luther in der Messe alle Worte, welche den Opferakt des Priesters bezeichneten, beseitigt, insbesondere die betreffenden Stücke im Canon missae, die ohne Anstofs für die Gemeinde fallen konnten, weil sie in lateinischer Sprache und

[4]) Der ursprüngliche Text (in der Zwickauer Ratsbibliothek) ist von O. Clemen in Th.St.Kr. 1897, S. 818 ff. gegeben.

mit leiser Stimme vom Priester gesprochen wurden.[5]) Auch unterblieben die Privatmessen in der Wittenberger Pfarrkirche, während man in der Schlofskirche an den alten Gebräuchen festhielt.

2. Im Jahre 1523 ging Luther auch direkt reformatorisch in Bezug auf die Messe vor. Er kündigte am 11. März d. J. der Gemeinde nach der Predigt an, dafs die Messe nur am Sonntage gehalten werden solle und in der Woche nur, wenn wirkliches Bedürfnis sei. Auch riet er, dafs früh und abends Geistliche und Schüler zur Lektion und Auslegung der Schrift zusammenkämen.[6])

Zu Pfingsten 1523 erschien seine Schrift: „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine".[7]) Darin stellt er die mafsgebenden Grundsätze auf: „Wie wir nun das Predigtamt nicht abthun, sondern wieder in seinen rechten Stand begehren zu bringen, so ist auch nicht unsere Meinung, den Gottesdienst aufzuheben, sondern wieder in rechten Schwang zu bringen". Die Mifsbräuche, die den Gottesdienst verderbt haben, sind dreifach: 1. Der ärgste Mifsbrauch: „dafs man Gottes Wort geschwiegen hat und allein gelesen und gesungen in den Kirchen", 2. Dafs „neben eingekommen sind so viel unchristlicher Fabeln und Lügen, beide in Legenden, Gesängen und Predigten, das greulich ist zu sehen", 3. „Dafs man solchen Gottesdienst als ein Werk gethan hat, damit Gottes Gnade und Seligkeit zu erwerben".

Durch den ersten Satz wurde das Schwergewicht auf die Verkündigung des Wortes Gottes, die Predigt, gelegt.[8]) Luther reihte sie aber noch nicht

[5]) Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen und anderer Neuerung 1522: „Die Priester, die Messe halten, müssen meiden alle Worte in dem Kanon und Kollekten, die aufs Sacrificium lauten. Denn solches ist nicht ein Ding, das frei sei zu thun oder lassen, .. sondern es mufs und soll ab sein, es ärgere sich daran wer da will. Es kann aber der Priester solches wohl meiden, dafs der gemeine Mann nimmer erfähret und ohne Ärgernis ausrichten" (28, S. 304 f.). Vgl. auch Br. (E.) 3, SS. 312. 321.

[6]) In Rörers handschr. Nachlafs (in Jena befindlich) heifst es bei Luthers Katechismuspredigten am 11. März 1523: „Post hunc sermonem locutus est (Lutherus) de missa abroganda, ne scilicet singulis diebus haberetur missa, sed solum dominicis, nisi quispiam participare velit mensae domini in septima, tunc celebrandam missam dicebat. Item addidit de ordinatione servanda, ut clerus et scholastici singulis diebus convenirent duas horas mane et vesperi, ut mane liber novi testamenti legeretur et interpretaretur, vesperi veteris testamenti, sed hoc se nolle incipere ajebat, sed tantum proponere".

[7]) W. 12, S. 31 ff., wo auch über die Veranlassung der Schrift das Nähere sich findet.

[8]) Es ist bedeutsam, dafs Luther in der Predigt nicht nur eine Aus-

in die Messe selbst ein. Vom 23. März 1523 an wurden täglich mehrere Predigtgottesdienste eingerichtet; die genannte Schrift behandelt dieselben besonders. Täglich soll morgens (Mette) und abends (Vesper), wenn erwünscht auch mittags nach dem Essen das Wort Gottes verkündet werden. So bilden sich neben der sonntäglichen Messe, die als Abendmahlsfeier der Gemeindeglieder bleibt, gesonderte tägliche Predigtgottesdienste, die von ersterer zu unterscheiden sind, und über deren Einrichtung sich Luther näher ausspricht. „Doch ob etliche aufser dem Sonntag begehreten das Sakrament, so halte man Messe, wie das die Andacht und Zeit giebt, denn hie kann man kein Gesetz und Ziel setzen."

Der zweite Satz forderte den Wegfall aller unevangelischen Stücke, des Mefsopfers, der Heiligenanrufung, der überflüssigen Ceremonien.

Der dritte Satz begründete den Wegfall der Winkelmessen, der Totenmessen, des priesterlichen Mittlertums. „Aber die Summa sei die, dafs es ja alles geschehe, dafs das Wort im Schwange gehe, und nicht wiederum ein Lören und Tönen draus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort. Und ist nichts besser getrieben, denn das Wort; denn dafs dasselbe sollte im Schwange unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an, und Christus auch selbst sagt Luc. 10: Eins ist vonnöten, nämlich, dafs Maria zu Christi Füfsen sitze, und höre seine Worte täglich, das ist das beste Teil, das zu erwählen ist und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort, das andere mufs alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu schaffen giebt. Dazu helf uns Gott, Amen".

3. Von grofser Bedeutung war Luthers im Spätherbst 1523 verfafste Schrift: „Formula missae et communionis pro ecclesia Vittebergensi",[9]) an seinen Freund Nik. Hausmann in Zwickau auf dessen wiederholtes Drängen gerichtet, in der er nunmehr die Messe nach evangelischen Prinzipien darstellt. Er verwahrt sich dagegen, dafs er allen Gottesdienst abschaffen wolle; er wolle den in Gebrauch stehenden nur von schlechten Zusätzen reinigen.[10]) Vor allem ergiefst sich sein Zorn „de canone illo lacero et abominabili, ex multorum lacunis seu sentina collecto". „Nos interim omnia probabimus, quod bonum est tenebimus".

L. schlägt folgende Ordnung der Messe vor: Den Vorbereitungsakt des Priesters (I—III, S. 354 ff.) läfst er weg,[11])

legung des in der Schrift enthaltenen Wortes Gottes sieht, sondern die Predigt vielmehr als eine besondere Gestalt des Wortes Gottes selbst bezeichnet. Nicht etwa blofs Evangelium und Epistel, die auch in der Messe gelesen wurden, sondern vor allem die Predigt selbst, soweit sie Christum treibt, ist das Wort Gottes im Gottesdienste, das bisher gefehlt hat. Vgl. Kleinert, Th.St.Kr. 1882, S. 14 ff.

[9]) W. 12, S. 197 ff. Opp. var. arg. 7, 1 ff., Hering, S. 125.

[10]) Vgl. auch de W. 2, S. 435 f.

[11]) Kawerau (Gött. gel. Anz. 1891, S. 568) glaubt, der priesterliche Vorbereitungsakt sei, wie in manchen andern Gegenden, so auch in Witten-

weil er in ihm einen besonderen priesterlichen Akt der römischen Kirche sieht. Am Anfang des Gottesdienstes steht

a) der Introitus (IV, S. 357), obgleich ihm, wie er bemerkt, die ganzen Psalmen, aus denen die Introiten genommen sind, lieber wären.

b) „Kyrie eleison“ (V, S. 358), „ut hactenus celebratum est, variis melodiis pro diversis temporibus“.

c) „Gloria in excelsis“ (VI, S. 361); doch wird in das Belieben gestellt, es auch zeitweise wegzulassen.

d) Das Kollektengebet (VII, S. 362) ohne Erwähnung der Salutation.

e) Die Epistel (VIII, S. 365).

f) Das Graduale (IX, S. 365) mit Halleluja, aber nicht zu ausgedehnt. Das Halleluja will L. auch in der Passionszeit gesungen haben: „Halleluja enim vox perpetua est ecclesiae, sicut perpetua est memoria passionis et victoriae ejus“. Die Sequenzen und Prosen verwirft er aufser etwa der kurzen Weihnachtssequenz: „Grates nunc omnes“ und der Pfingstsequenz: „Veni sancte Spiritus“.

g) Das Evangelium (X, S. 368), wobei die Lichter und die Räucherung freigestellt werden.

h) Das Symb. Nicaenum (XI, S. 371) „cantari solitum non displicet, tamen et hoc habet in manu episcopus“. (!)

i) Die Predigt. Im Mittelalter war hier die Stelle der Predigt (s. o. S. 368 f.). Später war sie aufserhalb der Messe und vor dieselbe gestellt. Luther fand beide Formen gleichberechtigt. Die Predigt vor der Messe verteidigt er damit, dafs das Evangelium eine rufende Stimme in der Wüste sei und die Ungläubigen zum Glauben rufe, während die Messe der Gebrauch des Evangeliums seitens der Gläubigen und die Gemeinschaft des Herrentisches sei. Die Predigt trägt nach ihm eben pädagogischen Charakter (s. o. S. 35 ff.).[12])

Nach Erwähnung der Predigt wendet sich L. besonders gegen das Offertorium („tota illa abominatio, cui servire coactum est

---

berg in der Messe nicht in Gebrauch gewesen und sei darum bei der Reform der Messe für Luther nicht in Frage gekommen. Thatsächlich war er aber in Wittenberg vor der Reformation in Übung, wie Fröschel in seiner Schrift „Vom Priestertum der rechten wahrhaftigen christlichen Kirche“ ausdrücklich bezeugt.

[12]) Doch hielt L. seine Predigten in der Wittenberger Pfarrkirche nach dem Symbolum.

quicquid in missa praecessit. Et abhinc omnia fere sonant et olent oblationem") sowie gegen den Canon missae. Er will die verba vitae et salutis, die Einsetzungsworte), die wie die Bundeslade im Götzentempel des Dagon (1. Sam. 5) bisher gestanden haben, daraus erlösen. Darum streicht er No. XII—XVII (S. 376 ff.) der Messe. Während des Credo oder während der Predigt soll Brot und Wein zur Segnung gebracht werden. Ob man den Wein mit Wasser mischen oder ihn rein geben soll, läfst L. noch unbestimmt. Letzteres ist ihm lieber als Abbild der reinen Lehre des Evangeliums. — Es folgen darum sogleich nach der Predigt (bezw. dem Credo)

k) die Salutation, die Präfation und das Präfationsgebet (XVIII, S. 378 ff.), das aber bedeutend abgekürzt ist, worauf (unter Weglassung von No. XIX—XXIII) sogleich

l) der Einsetzungsbericht („qui pridie etc.", No. XXIV, S. 380 f.) folgt. „Haec verba Christi velim modica post praefationem pausa in eo tono recitari, quo canitur alias oratio dominica in Canone, ut a circumstantibus possit audiri, quamquam in his omnibus libertas sit piis mentibus, vel silenter (!) vel palam ea verba recitari". Doch strich L. alle in der Schrift nicht enthaltenen Zusätze und Ausschmückungen (s. o. S. 383) und bereicherte sie durch Zusatz der biblischen Worte „quod pro vobis datur" nach den Worten „hoc est corpus meum".

m) Das Sanktus und Hosianna (XVIII, S. 379), auf welches in der Messe die Präfation ausläuft, übertrug L. dem Chor erst nach den Einsetzungsworten und vor der Kommunion. Während dieses Gesanges sollte

n) die Elevation (XXIV, S. 380) stattfinden, „propter infirmos, qui hac repentina hujus insignioris in Missa ritus mutatione forte offendentur, praesertim ubi per conciones vernaculas docti fuerint, quid ea petatur elevatione". Es folgen:

o) Das Vaterunser (XXXI, S. 385) ohne Embolismus (S. 387), wodurch auch die mit demselben verbundene fractio panis beseitigt wird.

p) „Pax domini sit semper vobiscum", Resp.: „et cum spiritu tuo" (XXXII, S. 386),

q) Die Kommunion, während welcher der Chor

r) das Agnus Dei (XXXIII, S. 386) singt. Das Mefsgebet: „Domine Jesu Chr." (No. XXXIV, S. 389) vor der Darreichung zu beten und bei der Darreichung die Spendeworte: „Corpus (sanguis)

D. n. J. Chr. custodiat animam meam (tuam) in vitam aeternam“ (XXXVII. XXXVIII, S. 389) zu sprechen, stellt L. frei.

s) Die beiden Gebete der Messe: „Quod ore sumpsimus“ und „Corpus tuum, Domine, quod sumpsi“ mit Änderung in den Plural sumpsimus (XXXVIII, S. 393).

t) Das „Benedicamus Domino“ (XXXIX, S. 393) soll statt des „Ite missa est“ das ganze Jahr hindurch gebraucht werden.

u) Der aaronitische Segen (4. Mos. 6, 24—26), eine Neuerung L.s, da derselbe bisher niemals aufser in besonderer Weise in der mozarabischen Liturgie (S. 326) in kirchlichem Gebrauch war.[13]) Statt desselben schlug Luther auch Ps. 67, 7. 8 vor.

Für den ganzen Gottesdienst (mit Ausnahme der Predigt) wurde die lateinische Sprache beibehalten. Vor allem aber verwahrte sich L. dagegen, dafs er aus der Freiheit ein Gesetz machen wolle. Er stellte es durchaus anheim, dals andere es anders machten, wenn nur die verba benedictionis rein blieben, und gestattete sonst Änderungen „quoties et quomodo voluerint“.

§ 44. Die ersten deutschen Gottesdienstordnungen vor Luthers deutscher Messe.

Riederer, Nachrichten II, IV. 1765, 1767. — Smend, die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe. 1896 (woselbst auch die vollständige frühere Litteratur zu finden ist). — Walther, die ersten deutschen Messen (Recension des Buches von Smend) in Th. L. Bl. 1896, S. 553 ff. — v. Schubert, die älteste evangel. Gottesdienstordnung in Nürnberg in MGkK. I, SS. 276 ff., 316 ff., 349 ff., 402 ff.

1. So sehr Luther schon frühe die deutsche Sprache für den Gottesdienst wünschte,[1]) so vergingen doch noch mehrere Jahre seit der Herausgabe der *Formula missae,* ehe er diese Reform durchführte. Aber anderwärts war man vielfach thätig, deutschen Gottesdienst an Stelle der lateinischen Messe einzurichten.

---

[13]) Unrichtig sagt W. Löhe (Haus-, Schul- und Kirchenbuch etc. II, S. 84): „Die Kirche hat, wenn sie im Namen des Auferstandenen segnet, allezeit den mosaischen Segen angewendet“ und Th. Harnack (Pr. Th. II, S. 437 mit irrtümlicher Berufung auf Const. ap. II, c. 58 s. oben S. 286, Anm. 7): „In der christlichen Kirche hat man von jeher und mit Recht den Aaronischen Segen beibehalten“.

[1]) de capt. Babyl. (W. VI, S. 524): „Cur enim liceat graece et latine et hebraice missam perficere, et non etiam alemanice aut alia quacunque lingua“.

Neben Karlstadt und seinen Bestrebungen, in Wittenberg deutschen Gottesdienst einzuführen (S. 397), sind aus dem J. 1522 zunächst zu nennen Wolfgang Wissenburg (Wyssenburger) in Basel und Johann Schwebel von Pforzheim, der Reformator Zweibrückens,[2]) ohne dafs wir näheres über die Art und Weise ihrer deutschen Gottesdienstordnung wissen. Vor allem aber ist Kaspar Kantz in Nördlingen von Bedeutung,[4]) der schon 1522 und sodann wenig verändert 1524 die Schrift: „Von der Evangelischen Messe, wie man sye halten soll" herausgab.[5])

Dieser Gottesdienst in deutscher Sprache, die älteste uns erhaltene deutsche Messe, hat folgenden Verlauf:

a) Ermahnung zum Sakrament „oder sonst etwas tröstliches aus dem heiligen Evangelio, wie ihm (dem Priester) der Geist Gottes eingiebt." — b) Aufforderung zur Beichte und direkte Absolution. — c) Ps. 121, 2: „Unsere Hilfe soll sein in dem Namen des Herrn etc.". — d) Gebet um die Gabe des Geistes. — e) Präfation (aber nicht in antiphonischer Form) mit Sanktus und Benediktus. — f) Kurzes Weihegebet („Hilf, dafs dieses Brot und der Wein uns werde und sei der wahrhaftige Leib und das unschuldige Blut deines allerliebsten Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi") überleitend in die verba testamenti in Gebetsform (wie in der römischen Messe S. 382). — g) Vater unser. — h) Agnus dei. — i) Gebet vor Empfang des Sakraments. — k) Kommunion. — l) Dankgebet.

Diese Arbeit von Kantz hat allerdings mehr litterarische Bedeutung. Sie ist ein Entwurf für die Zukunft, der nicht offiziell eingeführt wurde. Noch 1525 wird von Billikanus der Gottesdienst in Nördlingen fast ganz lateinisch geordnet.[6]) Doch ist es nicht ausgeschlossen, dafs in geheimen Zusammenkünften das Abendmahl in der von Kantz gebotenen Form gefeiert worden ist.[7])

---

[2]) Smend S. 4 f.

[3]) Smend S. 71.

[4]) Smend S. 72 ff. Chr. Geyer, Kasp. Kantz, in Beitr. z. bayerischen KGesch. V (1899), S. 101 ff.

[5]) Vgl. Geyer, Die Nördlinger ev. KOO. des 16. Jahrh., S. 1 ff.

[6]) Geyer, Nördl. KO. S. 3 ff.

[7]) Geyer, Kasp. Kantz, S. 108. Kantz' deutsche Messe erschien im wesentlichen auch unter dem Titel: „Ain ordnung Christlicher Messen wie gehalten wirdt, von dem Eerwirdigen herren Johann Bugenhagen aufs Pommern, Pfarrherr zu Wittenberg 1524". Sie war durch Luthers Formula missae beeinflufst und dadurch die frühere Form erweitert. Bugenhagen protestierte gegen den Mifsbrauch seines Namens. Dennoch war sie schon in verschiedenen Nachdrucken verbreitet, ein Zeichen dafür, wie sehr man nach einer deutschen Messe aus Wittenberg Verlangen trug. (Abgedruckt bei Löhe, Samml. liturg. Formul. III, S. 37 ff., vgl. Smend, S. 86.)

Im Jahre 1523 führte Thomas Münzer eine deutsche Messe in Alstedt ein, die sich enger an die Ordnung der römischen Messe anschloſs.[8])

Eine interessante Schrift ist auch: „Das Testament Jesu Christi, das man byszher genent hat dye Messz, verteutscht durch Joannem Decolampadiō [sic!], Ecclesiasten zu Adelnburg, zu heyl allē Evangelischē Anno 1523“.[9])

Im Jahre 1524 führte Franz Kolb in Wertheim deutsche Messe ein.[10]) Die Gemeinde Wendelstein bei Schwabach wandte sich am 16. Oktober 1524 an ihren Pfarrer mit der Bitte, deutsche Messe einzuführen.[11]) Auch Reutlingen erhielt im selben Jahre eine solche durch Alber. Der Erzherzog Ferdinand beschwerte sich darüber, und Luther warnte Alber vor zu schnellem Vorgehen und vor allzuviel Lesungen aus der Schrift, um nicht die Gemeinde zu ermüden.[12]) Auch in Sonnenwalde wurden gottesdienstliche Neuerungen in dieser Richtung versucht.[13]) In Reval wurde im Jahre 1524 ebenfalls die Umwandlung des Gottesdienstes in Angriff genommen und bestimmt, „daſs aller Gottesdienst in deutscher Sprache geschehen soll, es seien Gesänge oder Messen, die Messe nach Einsetzung des allmächtigen Gottes“.[14]) In Zwickau wollte Hausmann 1525 die lateinische Präfation durch eine deutsche Abendmahlsvermahnung ersetzen und schickte den Entwurf an Luther, den Luther kürzer gefaſst wünschte, gegen dessen Gebrauch er aber nichts einwandte.[15])

[8]) Abgedruckt bei Smend, S. 99 ff. Seidemann, Thomas Münzer, S. 24 ff.

[9]) Smend, S. 49 ff., wo sie auch abgedruckt ist. Ob es wirklich eine Schrift von Oekolampad ist, oder eine unter seinem Namen von einem andern herausgegebene (Pirckheimer berichtet 1523 von einem ψευδοεκολαμπάδιος, der Predigten unter Oekolampads Namen drucken lieſs, s. Herzog, das Leben Joh. Oekolampads II, S. 267 f.), ob die Adelnburg die Ebernburg ist (Oek. war aber im J. 1523 nicht mehr auf der letzteren), sind noch offene Fragen. Smend und Walther halten Oek. für den Verfasser. Oek. hat 1522 jedenfalls die Lektionen der Messe auf der Ebernburg deutsch gelesen und hat deutsch gepredigt (Herzog, S. 192), aber von einer „deutschen Messe“ hören wir damals noch nichts.

[10]) Smend, S. 7.

[11]) Riederer II, S. 333 f. Smend, S. 8.

[12]) Vgl. Hartmann, M. Alber, S. 49, 55 f., 95 f. Luthers Br. (E) 5, S. 301. Walther a. a. O. S. 555.

[13]) Luthers Br. de W. 2, S. 619 ff., E. 5, S. 113.

[14]) Hörschelmann, Andreas Knöpken, S. 112.

[15]) Luthers Br. (E.) 5, S. 144.

Von Änderungen der Messe durch Einfügung der deutschen Sprache wird im Jahre 1524 auch für Altenburg, Leisnig, Hirschberg, Schweinitz, im Jahre 1525 auch für Borna berichtet.[16]) Im Jahre 1525 entwarf auch Johann Lang in Erfurt mit seinen Kollegen eine deutsche Messe.[17]) Auch Worms ist nach dieser Richtung zu nennen.[18]) In Weimar wurden wenigstens Episteln und Evangelien im Jahre 1524 deutsch gesungen, und in Lochau wurde diese Neuerung 1525 eingeführt.[19]) In Schwäbisch Hall hielt Brenz zu Weihnachten 1525 eine deutsche Abendmahlsfeier.[20]) In Königsberg in Pr. wurde am Michaelistag 1524 zuerst deutsche Messe eingerichtet. Im folgenden Jahr 1525 wurde für das Herzogtum Preußen von Herzog Albrecht die Landesordnung erlassen, in der der Gottesdienst in wesentlichem Anschluß an den Gang der Formula missae Luthers zum größten Teil deutsch geordnet wurde.[21])

2. Eine besondere Beachtung verdient die Entwicklung der deutschen Messe in Straßburg und Nürnberg.

In Straßburg wurde am 16. Februar 1524 in der Johanneskapelle des Münsters durch den Pfarrer Theobald Schwarz (Nigri) die erste deutsche Messe gehalten, am 19. Febr. auch von Anton Firn in St. Thomas. Auch sie schließt sich an die römische Messe an.[22])

Diese Ordnung beginnt mit dem Sündenbekenntnis der Gemeinde, worauf als Gnadenverkündigung 1. Tim. 1, 15 folgt. Dann folgt die Ordnung der Messe bis zum Credo einschließlich, hierauf eine kurze Ermahnung an die Kommunikanten, die Präfation mit Sanktus, Benediktus

16) Menken, script, rer. Germ. II, col. 634. Walther a. a. O.

17) Walther a. a. O.

18) „Form und Ordnung der evangelischen deutschen Messe, wie sie zu Worms gehalten wird". Walther a. a. O.

19) Menken a. a. O. S. 642. Walther a. a. O.

20) Luther W. 19, S. 46 f.

21) Tzschackert, Urkundenbuch No. 371. 418. Richter, KOO. I, S. 28. Smend, S. 9 f.

22) Das bis vor kurzem allein bekannte, aber noch unveröffentlichte gedruckte Exemplar dieser Messe (Wackernagel, Bibliographie S. 62. Smend a. a. O. S. 124) war bei der Belagerung von Straßburg 1870 verbrannt. Smend veröffentlichte nach einer vorhandenen Handschrift diese Ordnung in MGkK. I (1897) S. 4 ff. Neuerdings ist ein Exemplar der gedruckten Ordnung, das in Kopenhagen sich befindet und fast genau mit der genannten Handschrift übereinstimmt, aber noch andere wichtige Zuthaten enthält, bekannt geworden. (Besprochen von Smend, MGkK. III (1899) S. 417 ff.).

und Hosianna, letzteres in der Form: „Ach mach uns selig (selige uns) in der Höhe". Nach dem folgenden Händewaschen betet der Liturg ein Fürbittengebet für den Kaiser, die Fürsten, den Rat der Stadt, alle Völker und die Gemeinde, welches Gebet in den Einsetzungsbericht überleitet, dem die Elevation folgt. Darauf folgt ein Dankgebet, an das sich das Vaterunser anschliefst. Auch der Embolismus der Messe (S. 387) folgt in kürzerer Gestalt mit angeschlossenem Agnus dei, worauf eine kurze (nicht fixierte) Ermahnung an das Volk und die Kommunion folgen. Abgeschlossen wird der Gottesdienst durch zwei Gebete, deren erstes das der Kommunion in der Messe vorausgehende Gebet: „Domine Jesu Christe etc." (XXXIV, S. 388) und deren zweites das Gebet „Quod ore sumpsimus etc." (XXXVIII, S. 393) der Messe ist. Es folgt zuletzt die Salutation und der Segen: „Der segen gott des Vatters † und des suns † und des heiligen geists † sey mit uns und bleib alweg. Amen".

Dieselbe Ordnung findet sich in allen wesentlichen Stücken auch in verschiedenen Drucken aus dem Jahre 1524 und 1525.[23])

Es ist in denselben das Händewaschen und das Kreuzschlagen bei dem Segen geschwunden. In dem Wortlaut der Gebete finden sich Abweichungen. Statt der auf die Kommunion folgenden Gebete wird das deutsche „Nunc dimittis" Luc. 2, 29—32 und der Abendmahlsgesang: „Gott sei gelobet und gebenedeiet" angefügt. In letzterer Ordnung rückt das Gebet: „Domine Jesu Christe etc." an seine ursprüngliche Stelle vor die Distribution, der Embolismus (S. 387) fehlt auch in dieser Ordnung. Über die verschiedenen Spendeformeln s. später.

Bedeutsam für Strafsburg ist übrigens auch die Schrift Martin Butzers: „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift die Neuerungen, an dem Nachtmahl des Herrn, so man die Messe nennt ... zu Strafsburg fürgenommen.[24])

3. Von besonderem Interesse ist die Entwicklung in Nürnberg. Ende März 1524 wurde von den Geistlichen der Hauptkirchen, namentlich Osiander, in der Karwoche und den Ostertagen der Kultus vereinfacht. Das Abendmahl wurde in beiden Gestalten gereicht. Bei der Kultusreform aber begegneten sich zwei Richtungen, eine volkstümliche, auf Verdeutschung des ganzen Gottesdienstes gerichtete und eine kirchlich konservativere, die das lateinische mehr beibehalten wollte. Die erstere, die die Vorbilder in Münzer und Kantz, besonders aber im Strafsburger Gottesdienst hatte, vertrat der Augustinerprior Volbrecht, die

[23]) Bei Smend, S. 124 aufgezählt. Eine derselben vom Jahre 1525 ist auch abgedruckt bei Löhe, Sammlung liturg. Formulare III, S. 51 ff. — v. Schubert teilt in MGkK. II, S. 110 f. eine alte anonyme deutsche Gottesdienstordnung mit, die Smend (a. a. O. S. 150) auch auf Strafsburg zurückführt.

[24]) Vgl. darüber Smend a. a. O. S. 148 ff.

zweite dagegen, welche sich mehr an die Wittenberger Form hielt, wurde von den leitenden Persönlichkeiten der Pfarrkirchen verfochten. Am 5. Juni 1524 wurde eine neue Ordnung in den Pfarrkirchen eingeführt. Sie war nach dem Vorbild der *Formula missae* L.s. gestaltet.[25])

Der Gottesdienst ist noch lateinisch und schliefst sich in seiner Ordnung an die römische Messe an. Nur die Lektionen (lectio continua), sowie eine längere Ansprache an die Kommunikanten, die mit den Worten beginnt: „Ihr allerliebsten in Gott, dieweil wir jetzund das Abendessen unsers lieben Herrn Jesu Christi wollen bedenken und halten etc.“,[26]) sind allein in deutscher Sprache. Die Predigt wird nicht erwähnt. Nach dem Credo folgen die Präfation, der Einsetzungsbericht mit Elevation, Sanktus und Benediktus, Pater noster, worauf sich die oben genannte Ansprache anschliefst, in die nochmals der Einsetzungsbericht sich einfügt. Darauf folgen Salutatio, Kommunion in beiderlei Gestalt, während das Agnus dei gesungen wird, Kollekte, Benedicamus domino und Deo gratias.

Dem Rat, der gegen diese Neuerung Bedenken äufserte, antworteten die Pröpste mit einer besonderen Rechtfertigungsschrift[27]) und verfochten ihr Vorgehen auch gegenüber dem Kaiser Ferdinand und dem Bischof von Bamberg. Der Kaplan Döber am Spital zu N. nahm im September (?) 1524 eine Verdeutschung der Messe vor, die 1525 gedruckt wurde.[28]) Sie war wesentlich durch die Kantzsche Messe beeinflufst, die als Bugenhagensche ausging (s. o.). Doch kam dieselbe in dieser Form im Gottesdienst des Spitals nicht in Brauch, sondern wurde von Döber auf eigne Faust mit einigen „Mitbrüdern im Konvent am Spital“ gehalten.

In der im Spital selbst im Jahre 1525 gehaltenen Messe wurde statt des Introitus Luthers Lied: „Nun bitten wir den heiligen Geist“ und statt des Graduale mit Halleluja das Lied: „Es ist das Heil uns kommen her“ von Speratus, von der Gemeinde gesungen, eingefügt. An die Stelle des Credo trat das Glaubenslied Luthers, vom Chore gesungen, der auch das Sanktus und Agnus Dei in deutscher Übersetzung sang. Dagegen waren die Salutation, die Präfation, das Pax vobiscum mit den entsprechenden vom Chor gesungenen Responsen, das Paternoster, die verba testamenti und das Benedicamus domino noch lateinisch.[29])

---

25) Eine Beschreibung dieses Gottesdienstes hat zuerst Kolde (Th. St. Kr. 1886, S. 602 ff.) veröffentlicht; den vollständigen Verlauf des Ostergottesdienstes nach dieser Form hat v. Schubert aus einer Handschrift bekannt gemacht (MGkK. I, S. 321 ff.).

26) Diese Ansprache ist sodann in viele Agenden übergegangen, s. § 48.

27) Abgedruckt bei v. Schubert a. a. O. S. 283 ff.

28) Abgedruckt bei Riederer S. 219 ff. Löhe a. a. O. III, S. 42 ff.

29) Diese Ordnung ist von Herold in Siona 1894, S. 1 ff. mitgeteilt.

Im Rate Nürnbergs blieb aber, zumal da er von verschiedenen kirchlichen Autoritäten darin bestärkt wurde, eine zögernde Zurückhaltung betreffs Einführung des deutschen Gottesdienstes bestehen.

Der Rat wendete sich Anfang 1526 an Melanchthon, der den Grundsatz aufstellte: „Was abgestellt ist, soll abgethan sein; was aber noch nicht, das soll bleiben, vor allem mit Rücksicht auf die Schwachen und die Gewohnheit des Volks". Über die Sprachenfrage antwortet er: „Die, so kein latein verstehen, haben dennoch Übung genug, ob man gleich lateinisch singt; denn sie mögen die deutsche Predigt und Lektion hören. Und ob man gleich allerding deutsch sänge, würden sie doch nicht alle mit singen oder das Gesang verstehen. Es ist das lateinisch Gesang gut für die Knaben, so zu der Lehrung gezogen werden" (v. Schubert a. a. O. S. 329). Auch der Prediger von St. Sebald, Dominicus Sleupner, ist der Ansicht, dafs man zur Zeit nichts mehr am Gottesdienst ändern solle. Dafs man alles deutsch singe, dünkt auch ihm für Nürnberg, „da viel Nationen hinkommen und um Einigkeit willen der umliegenden Landen noch nicht gelegen". Es scheint ihm genügend, wenn die Kapläne des Morgens die Psalmen deutsch singen, deutsche Auslegung der verlesenen Schriftabschnitte geben, die Episteln und Evangelien in der Messe deutsch lesen und den Glauben deutsch singen. „In der Vesper aber, damit der lateinischen Zungen Brauch nicht abginge, mag man wohl lateinisch singen". Sleupner steht also noch ganz auf dem Boden der *Formula Missae* Luthers. Nur Osiander richtete sich entschieden gegen die lateinischen Gottesdienste, ja bekämpfte auch Luther, der unterdessen in Wittenberg die „deutsche Messe" am Sonntag eingeführt hatte, aber daneben die lateinischen Wochengottesdienste beibehielt (S. 409). Ihm dünkte es gut, „allein die gemeine Landessprache in der Kirche zu gebrauchen". Die fremden Sprachen solle man den Schulen überlassen. Dennoch will auch er nicht stürmisch vorgehen. „Darum wollen wir gemach mit dem Deutschen anfahen und eine Weile das Lateinisch daneben lassen bleiben, bis wir mehr Gesang überkommen" (v. Schubert, S. 330 f.).

Dieser lateinisch-deutsche Gottesdienst, lateinisch in der Liturgie, deutsch in Predigt, Lektionen und evangelischen Gemeindeliedern, ist auch noch in der *Brandenburg-Nürnberger KO. 1533* bevorzugt. Ja im Jahre 1750 ist der Gottesdienst z. T. noch lateinisch,[30]) und noch bis ins 19. Jahrhundert hinein ist die lateinische Sprache im Nürnberger Gottesdienst zur Geltung gekommen.[31])

Eins aber ist an Nürnbergs frühestem evangelischen Gottesdienst besonders bedeutsam. Es wird uns bezeugt, dafs neben der alltäglichen lateinisch-deutschen Messe am Sonntag früh auch

---

Eine in einigen geringen Stücken (Wechsel der deutschen Lieder) abweichenden Form dieser Messe aus dem Jahre 1526 veröffentlichte Walther in Siona 1896, S. 127 ff.

30) v. Schubert a. a. O. S. 404.

31) Herold, Alt-Nürnberg in s. Gottesdiensten S. 113 f. 280.

ein selbständiger nach evangelischen Bedürfnissen aufgebauter Wortgottesdienst, getrennt von dem Abendmahlsgottesdienst der Messe, gehalten wurde, wie es Luther ebenfalls 1523 forderte (S. 398).[32])

§ 45. Luthers deutsche Messe von 1526.

1. So sehr Luther auch die deutsche Messe für das Volk ersehnte, ging er selbst doch nur zögernd ans Werk. Im Jahre 1524 schrieb er an Hausmann, dafs er die deutsche Messe, die jener von ihm haben wollte, mehr wünsche als verspreche, denn er sei dem Werk, das Tonkunst und Geist zugleich erfordere, nicht gewachsen.[1]) Doch wurde das Bedürfnis nach deutschem Gottesdienst in Wittenberg am 29. Oktober 1525 in der Pfarrkirche endlich befriedigt, und es wurde dadurch, wie Spalatin erzählt, „der ganze Papst aus der Kirche hinausgeworfen". Am folgenden Sonntag richtete Luther kurze Worte über dies Vorgehen von der Kanzel aus an die Gemeinde.

„Ich habe mich lange gewehrt mit der deutschen Messe, dafs ich nicht Ursach gäbe den Rottengeistern (d. h. Karlstadt und den Schwarmgeistern, vgl. 29, S. 134), die hineinplumpen unbesonnen, achten nicht, ob es Gott haben wolle. Nun aber, so mich so viele bitten aus allen Landen mit Geschrift und Briefen und mich der weltlich Gewalt dazu dringet, könnten wir uns nicht wohl entschuldigen und ausreden, sondern müssen dafür achten und halten, es sei der Wille Gottes. Wo nun da etwas gehet, das unser ist, das soll untergehen und stinken, wenn es gleich ein schön und grofs Ansehen hat; ist es aber aus Gott, so mufs es fortgehen, ob es sich gleich närrisch läfst ansehen. Also alle Ding, die Gott thut, wanns gleich niemand gefällt, mufs es fort. Darum bitt ich euch, dafs ihr den Herrn bittet, wenn es eine rechtschaffene Messe sei, dafs sie ihm zu Lob und Ehren fortgehe". (E. 14², S. 278. W. 19, S. 50 f. de W. 3, S. 36).

Diese Ordnung arbeitete L. sodann aus und gab sie Anfang 1526 heraus, um den Bitten zu genügen, die schon lange an ihn ergangen waren. So entstand seine „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts, zu Wittemberg fürgenommen".[2])

Neben die lateinische Messe, die er in der Formula missae geordnet hat, und die den Wochengottesdiensten verbleiben soll (s. oben S. 399 ff.), stellt er für den Sonntag Vormittag die deutsche

---

[32]) v. Schubert a. a. O. S. 333 f.

[1]) de W. 2, S. 563. E. 5, S. 52 f.

[2]) 22 S. 226 ff., W. 19, S. 44 ff., Hering S. 130 ff.

Messe, „um der einfältigen Laien willen“. Auch sie schliefst sich an die römische Messe an, wenn auch in freierer Weise als die Form. missae.

2. Luthers „*Deutsche Messe*“ hat folgenden Verlauf:

a) Den Introitus ersetzt L. durch „ein geistlich Lied oder einen deutschen Psalm“. Mit ersterem Ausdruck meint er die deutschen Lieder, wie sie seit 1523 von ihm selbst, sodann auch von andern gedichtet waren. Der „deutsche Psalm“ ist ein antiphonisch gesungener ganzer Psalm, wie er ihn schon (lateinisch) in der *Form. m.* gewünscht hatte (S. 400).

b) Kyrie eleison, aber nur dreimal (nicht neunmal, wie in der Messe). Das Gloria in excelsis erwähnt L. gar nicht.[3])

c) Kollekte.

d) Epistel (gesungen in octavo Tono).

e) Ein deutsches Lied (als Graduale) z. B. „Nun bitten wir den heil. Geist etc.“ mit dem ganzen Chor.

f) Das Evangelium (in quinto Tono).

g) Luthers deutsche Übersetzung des Nicaenum: „Wir glauben all an einen Gott etc.“ von der ganzen Gemeinde gesungen.

h) Die Predigt.

i) Nach der Predigt folgt „eine öffentliche Paraphrasis des Vaterunsers und Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen“ und zwar „conceptis et praescriptis verbis“, wozu L. ein (nicht verbindliches) Vorbild giebt. Es war dies keine Erfindung L.s, sondern war schon mittelalterliche Sitte. Möglich ist es, dafs er sich hier auch dem von Hausmann 1524 gegebenen Vorbild, der eine Abendmahlsvermahnung als deutsche Präfation eingesetzt hatte (S. 404), anschlofs.

k) Der Einsetzungsbericht, und zwar nach Paulus (1. Kor. 11, 23 ff.) mit Ergänzungen aus den Synoptikern und nach dem schon in der Form. missae geübten Grundsatze (S. 401).

[3]) Möglich ist es, dafs Luther dasselbe als zum Kyrie gehörig ansah und deshalb nicht besonders erwähnte. Vergl. auch die (fälschlich dem Bugenhagen zugeschriebene) Ordnung von Kantz (o. S. 403), wo es heifst: „Darnach das Kirieleyson, d. i. Herr erbarm dich unser, mit dem Lobgesang: Die eer sey gott in der Höhe etc.“ und besonders *Churbrandenburg 1540*: „Darauff das Gloria in excelsis, welches sampt dem Et in terra pax zu dem Kyrie gehöret“. Doch ist auch Luthers Meinung in der Form. missae (S. 400) über die Entbehrlichkeit des Gloria zu beachten.

Die Gebetsform, die er in der Messe hat (S. 383), wurde beseitigt, und ohne einleitende Worte wurde er als Worte der Dermung, d. h. Konsekration[4]) der Elemente angesehen. Da wegen der bisherigen leisen Lesung desselben durch den Priester in der Messe keine Melodie für ihn vorhanden war, bot Luther eine solche zum Singen dar.

l) Die Elevation der Elemente sollte wie in der römischen Messe erfolgen.

„Das Aufheben wollen wir nicht abthun, sondern behalten, darum, dafs es fein mit dem deutschen Sanktus stimmt und bedeutet, dafs Christus befohlen hat, sein zu gedenken". Für die Beibehaltung bestimmte Luther besonders Karlstadts fanatische Bekämpfung derselben, der ein Gesetz aus der Abschaffung machen wollte (vgl. besonders 29, S. 188 ff. 194, auch 17, S. 68 f. 27, S. 149. 28, S. 88. 32, S. 420 ff. Opp. var. arg. V, S. 52). Doch war sie schon 1524 im Augustinerkloster beseitigt worden, blieb aber in der Pfarrkirche (29, S. 191), bis sie durch Bugenhagen, der sie in keine seiner KOO. aufgenommen hatte, auch in der Pfarrkirche zu Wittenberg 1542 unter nachträglicher Billigung Luthers beseitigt wurde. Letzterer wahrte sich aber die Freiheit, sie um „Ketzerei oder andere Sachen zu meiden" wieder einzuführen (de W. 5, SS. 478, 541 f.). Noch ein Jahr vor seinem Tode sprach sich Luther dafür aus, dafs man dem Wunsche des lutherischen Bischofs Georg von Anhalt willfahre, der die Elevation beibehalten wolle (de W. 5, S. 762. Sehling, kirchl. Gesetzgebung unter Moritz von Sachsen, S. 64).

m) Bei der darauf folgenden Distribution soll das deutsche Sanktus: „Jesajas dem Propheten das geschah", von Luther für diesen Zweck gedichtet, oder: „Gott sei gelobet und gebenedeiet, der uns selber hat gespeist", oder „Jesus Christus unser Heiland, der von uns Gottes Zorn wandt" gesungen werden. Luther wollte, dafs das gesegnete Brot gleich ausgeteilt werde, worauf erst Segnung und Austeilung des Kelchs folgen sollte. Zuerst sollten die Männer, sodann die Weiber herzutreten.

n) Kollekte: „Wir danken dir, allmächtiger Herr Gott, dafs du uns durch diese heilsame Gabe erquickt hast, und bitten deine Barmherzigkeit, dafs du uns solches gedeihen lassest zu starkem Glauben gegen dich und zu brünstiger Liebe unter uns allen um J. Chr., unsers Herrn willen. Amen."

o) Der aaronitische Segen.

---

[4]) Dirmen, tirmen, dermen, darmen ist aus dem lateinischen terminare gebildet, das für consecrare gebraucht wird. Vgl. Luthers Erklärung 30, S. 255.

3. Vergleichen wir Luthers *Deutsche Messe* mit seiner *Form. missae,* so ist aufser dem durchgängigen Gebrauch der deutschen Sprache (mit Ausnahme des beibehaltenen Kyrie eleison) auch die Einfügung deutscher Lieder in den Gottesdienst von besonderer Bedeutung. Der Introitus und das Credo werden dadurch zu Gemeindeakten gewandelt. Bis zur Abendmahlsfeier verblieben noch die von ihm bisher beibehaltenen Stücke der Messe. In der Abendmahlsfeier verfährt er noch unabhängiger von der Messe als bisher. Er streicht aufser den schon bisher weggelassenen von der Kirche geschaffenen Gebeten auch noch die Präfation und behält aus der Messe nur die aus der Schrift entlehnten Stücke bei: Abendmahlsbericht (laut gesungen), Vaterunser und Sanktus (das Agnus dei erwähnt er nicht). Aber er verfährt auch hierbei freier, indem er das Vaterunser vor den Abendmahlsbericht stellt und es zu einer Paraphrase wandelt, an die sich in enger Verbindung eine von ihm selbst gestaltete Abendmahlsvermahnung anschliefst, wie schon in einigen früher entstandenen deutschen Messen (Strafsburg und Nürnberg S. 405). Das Sanktus wird von ihm zu einem Gemeindelied, das während der Kommunion gesungen wird, umgedichtet. Von einer Distributionsformel hören wir nichts.

Dafs übrigens der deutsche Gottesdienst selbst in Wittenberg nicht völlig durchgeführt wurde, bezeugt der Bericht des Wolfgang Musculus aus dem Jahre 1536.[5]) Er hörte in dem Sonntagsgottesdienst der Wittenberger Pfarrkirche nicht nur Introitus, Gloria in excelsis, Salutation, Agnus dei (das Sanktus erwähnt er nicht) in lateinischer Sprache, sondern auch die Kollekte und sogar Epistel und Evangelium wurden lateinisch gesungen.

§ 46. Die reformierten Gottesdienstordnungen.

1. Zwingli hatte sowohl auf dem ersten wie zweiten Religionsgespräch zu Zürich 1523 mit Entschiedenheit den Satz vertreten, dafs die Messe kein Opfer, sondern nur ein Wiedergedächtnis des Opfers Christi sei. Seine Bestrebungen zur Änderung der Kultusformen scheiterten aber an der Bedenklichkeit des Rates von Zürich vor einem zu schnellen Vorgehen, so dafs anfänglich auch von Zwingli die Messe beibehalten wurde trotz seiner heftigen Befehdung des Mefskanons in seiner im August 1523 geschriebenen

[5]) Kolde, Anal. luth. S. 217 ff.

Schrift: „De canone missae epichiresis“. Er fürchtete, dafs die Einführung einer evangelischen Abendmahlsfeier vor der gesetzlichen Abschaffung der Messe eine bleibende Trennung zur Folge haben werde.[1]) Zwingli erstrebte nicht wie Luther die Beibehaltung der (gereinigten) römischen Messe, sondern die Abschaffung und Ersetzung derselben durch einen evangelischen Gottesdienst. Im April 1525 wurde auf sein Drängen dieser Schritt von seiten des Rates vollzogen. Am 13. April fand die erste evangelische Abendmahlsfeier im Münster statt. Zwingli hatte kurz vorher in seiner Schrift: „Aktion oder Brauch des Nachtmahls, Gedächtnisses oder Danksagung Christi etc.“ die Feier in folgender Weise geordnet:

Am Gründonnerstag sollen die Männer und Frauen, am Charfreitag die so „mittleren Alters“ sind, am Ostertag die „Allerältesten“ die „Danksagung“ (Eucharistie) begehen. Die Kommunikanten versammeln sich im Chor. Der Verlauf der Handlung selbst geschieht mit Ausschlufs alles Gesangs folgendermafsen: 1. Gebet um rechte Bereitung zur Feier, vom Pfarrer dem Volke zugekehrt gesprochen. — 2. Verlesung von 1. Ko. 11, 20—29 (durch den Pfarrer oder Leser) schliefsend mit: „Gott sei gelobet“. — 3. Das grofse Gloria (mit angeschlossenem Laudamus te), deutsch vom Pfarrer angestimmt, in seinen einzelnen Gliedern wechselweise von den Männern und Weibern gesprochen[2]) und mit gemeinsamem Amen beschlossen. — 4. Die Salutation: „der Herr sei mit euch“. Resp.: „und mit deinem Geist“. 5. Verlesung von Jo. 6, 47—63, worauf der Leser das Buch küfst und spricht: „das sei Gott gelobt und gedankt! Der wolle nach seinem heil. Wort uns alle Sünden vergeben“. Gemeinde: „Amen“. 6. Das apostolische (!) Glaubensbekenntnis, vom Pfarrer angestimmt, in seinen Gliedern wechselweise von Männern und Frauen gesprochen[2]) und mit gemeinsamem Amen beschlossen. — 7. Kurze Erinnerung an den Trost und die Verantwortlichkeit der Feier, die — 8. zum Vaterunser überleitet, das knieend gebetet wird („Vater unser“, „erlöse uns vom Übel“) und an das sich — 9. ein Gebet um gesegneten Genufs anschliefst. — 10. Verlesung des Einsetzungsberichts. — 11. Kommunion. Durch verordnete Diener wird ungesäuertes („ungeheblet“) Brot in hölzernen Schüsseln und Wein in hölzernen Bechern zu den sitzenden Kommunikanten getragen, so dafs jeder sich einen Bissen von dem Brot selbst abbricht und den Kelch in die Hand nimmt. — 12. Ps. 113, vom Pfarrer angestimmt und wechselweise von Männern und Frauen[2]) gesprochen. —

[1]) Stähelin, Huldr. Zwingli I, S. 442. Smend a. a. O. S. 202.

[2]) In der von Zwingli kurz vor seinem Tode geschriebenen Schrift: „Fidei christ. expositio“, in der zuletzt die Ordnung des in den Städten der

13. Pfarrer: „Herr wir sagen dir Dank um alle deine Gaben und Gutthat, der du lebst und regierst, Gott in die Ewigkeit". Gemeinde: „Amen". Pfarrer: „Gehet hin in Frieden".

Diese Abendmahlsliturgie, in der sich die Zwinglische Auffassung des Abendmahls als eines Bekenntnisaktes der Gemeinde einen Ausdruck giebt, findet sich auch in der *Züricher KO. 1529 (1525?)*[3]) die mit kleinen Abweichungen bis 1675 in Brauch war.

Ganz unabhängig von der nur in der Karwoche gehandelten Abendmahlsfeier gestaltet sich bei Zwingli der sonntägliche Predigtgottesdienst in der einfachsten Form unter Beseitigung aller liturgischen Stücke der Messe.

Vor die Predigt trat nur ein Votum im Gebet und das Vaterunser. Nach der Predigt folgte (auch in die *Basler Ordnung 1529* aufgenommen) die allgemeine Beichte („offne Schuld" S. 369) und Absolution, Schlufsgebet und Segen. Der Kirchengesang wurde völlig abgeschafft, auch kein Gesang der Gemeinde eingeführt.

2. Auch in der französisch-reformierten Schweiz war nicht die Reinigung der Messe, sondern die Abschaffung und Ersetzung derselben durch eine neue evangelische Ordnung das Ziel.[4])

Im Jahre 1535 war durch Farels Bestrebungen in Genf die Messe abgeschafft worden. Im darauf folgenden Jahr 1536 wurde die Ordnung nach apostolischem Vorbild auf die einfachsten Formen beschränkt und die Messe durch tägliche Frühpredigten ersetzt. Bei der Abendmahlsfeier, die dreimal im Jahre stattfinden sollte, bediente man sich des einfachen Brotes.

Calvin ordnete im Jahre 1542 den Gottesdienst in Genf. Er hat die Ordnung nicht selbst geschaffen, sondern hat sie aus der französischen aus Exulanten bestehenden Gemeinde in Strafsburg, an der er bei seinem Aufenthalt daselbst (1538—1541) als Prediger thätig war, mit einzelnen Änderungen nach Genf übertragen.

Schweiz wirklich ausgeübten Gottesdienstes mitgeteilt wird, ist die Wechselrede zwischen Männern und Frauen aus der Gemeinde, jedenfalls weil sie undurchführbar war, dem Diakonus und dem Hypodiakonus übertragen. (Opp. Zw. IV, S. 74 ff.).

[3]) Richter, Ev. KOO. I, S. 134, druckt sie aus einer Abschrift von 1529 ab. Smend (deutsche Messen S. 192. 201), glaubt sie in das Jahr 1525 setzen zu können. Jedenfalls stimmt sie mit Zwinglis „Aktion etc." überein.

[4]) Calvin: „Missam plane et funditus tollendam curavimus".

Über die Entstehung der Genfer Gottesdienstordnung haben verschiedene Anschauungen bestanden. A. Ebrard (Reform. Kirchenbuch, S. IX) behauptete, Calvin habe „frei aus einem Guſs, aus dem Mittelpunkte des evangelischen Glaubens heraus, ein Neues geschaffen". Hering (das Leben Calvins, 1838, II, S. 156) und Kampschulte (Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, 1869, I, S. 455) behaupten, C. habe sich einfach an die althergebrachten römischen Formen gehalten. Dagegen haben die Herausgeber der Opp. Calv. (VI, S. XVII f.), F. Bungener (Calvin, sa vie, son oeuvre et ses écrits, 1862, p. 282), E. Stern (la théorie du culte d'après Calvin, 1869, p. 31), E. Berton (l'Église de C. à Straſsbourg, 1881, p. 25), L. Laton (les liturgies des églises ref. de France in Revue théol. XIV, 1883, p. 125), J. Heiz (C.s liturg. Grundsätze in Z.pr.Th. IX, 1887, S. 347 f.), F. Spitta (der Entwurf der preuſsischen Agende, 1893, S. 40), und besonders A. Erichson (die Calvinische und die altstraſsburgische Gottesdienstordnung, 1894) dargelegt, daſs C. sich an die Kultuseinrichtungen angeschlossen habe, die er während seines Aufenthalts in Straſsburg kennen gelernt hatte. Erichson hat insbesondere überzeugend nachgewiesen, daſs die Gottesdienstordnung der kleinen französischen Gemeinde in Straſsburg, die wiederum mannigfach an die Gottesdienstordnung der deutschen Gemeinde sich anschloſs, bis auf den Wortlaut die Grundlage für die Genfer Gottesdienstordnung bildet. Diese Straſsburger Ordnung ist uns bekannt aus der Schrift: „La manyere de faire prières aux églises francoyses etc. 1542", die von Calvins Nachfolger in Straſsburg als neue Auflage einer für uns verloren gegangenen Ausgabe erschien und die täuschende Bezeichnung trägt: „Imprimé à Rome par le commandement du pape, par Theodore Brusz allemant, son imprimeur ordinaire". Der Inhalt dieser Schrift geht zweifellos auf Calvin zurück. Sie wurde 1545 fast wörtlich in Straſsburg von Garnier wieder aufgelegt (Erichson S. 7 ff.). Diese letztere Ausgabe wird irrtümlich in den Opp. Calv. als zweite Auflage der Genfer Ordnung Calvins angeführt, während sie nur für Straſsburg gilt.

Calvin hat nun auf Grund dieser „Manière de faire prières etc." im Jahre 1542 die oben genannte Gottesdienstordnung („Forme des prières etc.") verfaſst und in Genf eingeführt.

Die Genfer Gottesdienstordnung Calvins findet sich in seiner Schrift: „La forme des prières ecclésiastiques" vom Jahre 1542. Der Abendmahlsgottesdienst steht, gesondert vom Predigtgottesdienst, in dieser Schrift unter der besonderen Überschrift: „La manière de célébrer la cène.[5]) Viermal im Jahre sollte mit dem Predigtgottesdienst das Abendmahl verbunden werden. Calvin wollte allerdings lieber eine monatliche Feier des Abendmahls, an der die ganze Gemeinde sich beteiligen sollte, verzichtete aber vorläufig auf die Durchführung dieser Einrichtung.

[5]) Opp. Calv. VI (C. R. XXXIV), p. 161 ff.

Der Predigtgottesdienst hat folgenden Verlauf:

a) Adjutorium („Nostre aide soit au Nom de Dieu etc.") (Ps. 121, 2). — b) Sündenbekenntnis als „offne Schuld der Gemeinde" (Confession)[6]) — c) Gesang einiger Psalmen in umgedichteter Form, wozu Beispiele geboten werden (Opp. Calv. a. a. O. S. 213 ff.). — d) Freies Gebet des Geistlichen um die Gnade des heiligen Geistes für die Erklärung und Aufnahme des Wortes Gottes. — e) Die Predigt (sermon). — f) Gebetsermahnung und allgemeines Kirchengebet für die obrigkeitlichen Personen, für die Hirten und Lehrer, für alle Menschen, besonders für die unter Kreuz, Verfolgung und Armut leidenden, für die eigne Heiligung, welches Gebet in eine Paraphrase des Vaterunsers ausgeht. Für besondere Notzeiten allgemeiner Landplagen und Heimsuchungen wird noch ein anderes Gebet dargeboten (l. c. S. 181 ff.). — g) Der aaronitische Segen.

Schliefst sich an den Gottesdienst die Abendmahlsfeier an, so soll die Predigt entweder überhaupt über das Abendmahl handeln oder am Schlufs dasselbe berühren. Dann hat die Feier folgenden Verlauf:

a) In das Kirchengebet mit folgender Paraphrase des Vaterunsers wird eine Bitte um gläubigen Empfang des Abendmahls eingefügt. — b) Es schliefst sich das apostolische Glaubensbekenntnis an „pour testifier au nom du peuple, que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et Religion chrétienne". — c) Die Vorlesung von 1. Kor. 11, 23—29. — d) Eine formulierte Ansprache, durch welche die aufserhalb der Gemeinde der Gläubigen befindlichen groben Sünder und Feinde der kirchlichen Einheit feierlich exkommuniziert werden, worauf zur ernsten Prüfung des Herzens aufgefordert und der Trost für die Verzagten und im Glauben Schwachen zugefügt wird. Am Schlufs wird in der Ansprache das altkirchliche „Sursum corda" der Präfation nach der dogmatischen Auffassung Calvins angewendet.[7]) — e) Die Kommunion, wobei in der Ausgabe von 1545 bestimmt ist, dafs der Geistliche zuerst selbst das Abendmahl nimmt, es darauf dem Diener

[6]) In Strafsburg (s. die von Garnier besorgte Ausgabe 1545) fügen sich hier Trostsprüche mit Verkündigung der Absolution an die Bufsfertigen ein. Calvin schreibt über die Weglassung in Genf (Consilia, Opp. Calv. X, S. 213): „Ab initio hunc morem inducere volui, sed quum offensionem quidam ex novitate metuerent, nimium facilis fui ad cedendum. Ita res omissa est". Auch die darauf folgende Einfügung des Gesangs der 10 Gebote seitens der Gemeinde, wobei zwischen den beiden Tafeln der Prediger ein Gebet spricht, findet sich nur in Strafsburg, nicht in Genf.

[7]) „Elevons nos esprits et nos coeurs en haut, où est J. Chr. en la gloire de son père . . . Car lors nos âmes seront disposées à être nourries et vivifiées de sa substance, quand elles seront ainsi élevées par dessus toutes choses terrestres pour atteindre jusqu'au ciel et entrer au royaume de Dieu, où il habite" (a. a. O. p. 200).

(diacre) giebt und sodann der ganzen Gemeinde, die zum heiligen Tisch herantritt. Als Spendeformel wird gebraucht: „Prenez, mangez le corps de J., qui a été livré à la mort pour vous". — „C'est le calice du nouveau testament au sang de J., qui a été repandu pour vous". Während der Kommunion singt die Gemeinde Ps. 138. — f) Dankgebet — Simeons Gesang. — g) Segen.

Dem calvinischen Typus folgen die zerstreuten reformierten Gemeinden am Rhein und in Westfalen. In der Schweiz hat sich die Calvinische und Zwinglische Form vielfach vermischt und modifiziert, so dafs sich mindestens sechs verschiedene Kommunionsweisen dort unterscheiden lassen (Stähelin, PRE.[3] I, S. 55).

In dem jetzigen „Kirchenbuch für die evang. reform. Gemeinden der Schweiz" besteht die Abendmahlsfeier aus einer formulierten Ansprache von der Kanzel, worauf am Altartisch nach dem Worte: „Selig sind, die zu dem Abendmahle des Lammes berufen sind" (Offenb. Joh. 19, 9) der Einsetzungsbericht nach Paulus und ein Gebet um gesegneten Genufs folgen. Bei der Austeilung lauten die Worte: „Der Leib (das Blut) unsers Herrn Jesu Christi, für euch gebrochen (vergossen) zur Vergebung der Sünden, stärke und erhalte euch in das ewige Leben" oder: „Nehmet hin und esset, das ist der Leib (das Blut) Jesu Christi, für eure Sünde in den Tod gegeben (vergossen)." Darauf folgt ein Danksagungsgebet.

Die von Joh. von Lasco im Jahre 1550 entworfene KO. für die nach England geflüchteten Niederländer (Richter II, 99), die erste umfassende Presbyterialordnung der reformierten Kirche Calvinischen Bekenntnisses, ordnet folgendes an: Am Tag vor dem Abendmahle wird vor versammelter Gemeinde eine Predigt über das Abendmahl gehalten. Bei der Feier selbst werden auf einem mit leinenem Tuch bedeckten Tisch vier Gläser und drei (eine gröfsere und zwei kleinere) zinnerne Schüsseln gestellt. Die Handlung beginnt mit einer Predigt, an die sich eine Vermahnung schliefst, in der denen, die noch nicht das Bekenntnis des Glaubens gethan, sich der christlichen Strafe nicht unterworfen oder sich nicht zur Feier angemeldet haben, der Zutritt zum Abendmahl verboten wird. Es folgen ein Gebet, die verba institutionis und eine Vermahnung zur Selbstprüfung. Alles dies vollzieht sich von der Kanzel aus. Hierauf verkündet der Geistliche vom Tisch aus 1. Ko. 5, 7. 8. Die Kommunion hat durchaus den Charakter der Tischgemeinschaft. Der Geistliche mit den Ältesten und Gemeindegliedern, soweit der Platz am Tisch reicht, setzen sich nieder. Der Geistliche nimmt ein Stück von dem in der einen grofsen Schüssel liegenden Brot, und mit den Worten: „das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi", bricht er das Brot in einzelne Stücke in die beiden kleinen Schüsseln, teilt es darauf den neben ihm Sitzenden aus mit den Worten: „Nehmet, esset, gedenket und glaubet, dafs der Leib unseres Herrn J. Chr. in den Tod am Stamm des Kreuzes gegeben sei zur Vergebung aller unserer

Sünden". Der Geistliche nimmt selbst ein Stück und es gehen sodann die Schüsseln bei den am Tische Sitzenden herum. Ähnlich wird mit dem Kelch verfahren unter entsprechenden Worten. Nach und nach kommt so die ganze Gemeinde an den Tisch, zuerst die Männer, sodann die Frauen. Während des Wechselns der Plätze wird von der Kanzel Ev. Joh. 6 und 13—15 verlesen. Nach Schluſs der Kommunion folgt ein kurzes Wort des Geistlichen, eine Danksagung, Psalm und Segen. — Die niederländisch-reformierte Kirche hat noch heute durchaus diese von Lasco entworfene Ordnung, in welcher das Bestreben waltet, die Feier der Gemeinde der ursprünglichen Tischgemeinschaft des ersten Abendmahls ähnlich zu gestalten (Gloël, Hollands kirchl. Leben, S. 67 f.). Auch die schottische Kirche geht auf Lascos Kirchenordnung zurück und hat, wie auch die reformierte Kirche Frankreichs, eine ähnliche Gestaltung der Feier (s. Gemberg, die schottische Nationalkirche, S. 126; Hüffell, Wesen und Beruf des evangel. Geistl., II, S. 248 ff.; Gloël a. a. O.).

§ 47. Die anglikanische Gottesdienstordnung.

Durelli, historia rituum eccl. Anglic. 1692. F. C. K. Schüberth, der Ritus der anglik. K. und die 39 Artikel, lat. und deutsch nebst einer histor. Einleitung. 1842. Österley, der Gottesdienst der engl. und der deutschen K. 1863. Kattenbusch, Art.: Anglikanische K. in PRE.[3] 1, S. 525 ff., wo auch die übrige Litteratur zu finden ist.

Die anglikanische Kirche (the Reformed church of England as by Law established, the Established church, the Establishment, the Anglican church)[1] hat einen ganz eigenartigen Charakter. Alle gottesdienstlichen Handlungen sind in streng gesetzlicher Form durch „The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments" geordnet. Dieses Buch ist aus den besten Liturgieen der altenglischen Kirche, namentlich aus dem sogen. Sarum Use (s. S. 330) zusammengestellt und lehnt sich in den Lektionen an das 1535 von dem Kardinal Quignon herausgegebene Breviarium romanum reformatum an. Auch ist die *Kölnische KO. 1543* (von Melanchthon und Butzer auf Veranlassung des Erzbischof Hermann von Köln verfaſst) mit benutzt.[2] Cranmer hatte hauptsächlich die Vorarbeiten geleistet. Ursprünglich hatte das Buch, namentlich in der Sakramentsverwaltung, mehr luthe-

[1] Irrtümlich wird oft für die englische Staatskirche der Name „Hochkirche" gebraucht. Die Ausdrücke high church, law church und broad church sind nur Bezeichnungen für verschiedene Parteien innerhalb der Staatskirche.

[2] Richter KOO. II, S. 30 ff.

rischen Charakter. Auf den Rat der reformierten Theologen, besonders Calvins, wurde unter Beihilfe von Butzer und Petrus Martyr 1552 eine Revision vorgenommen. Königin Elisabeth ordnete 1559 eine erneute Revision an, und in der dadurch geschaffenen Form hat das Buch sich 300 Jahre erhalten. Nur unter Jakob I. 1604 und Karl II. 1662 wurden einige Lektionen geändert, einige Gebete zugefügt, andere beseitigt. Unterschieden wird der Morgen- und Abend-Gottesdienst (Morning und Evening Prayer) und der zeitlich meist sich an ersteren anschliefsende Hauptgottesdienst (the holy Communion).

Die Schriftlektionen sind durch das Jahr hindurch so geordnet, dafs das A. T. jährlich einmal, das N. T. jährlich dreimal, die Psalmen jeden Monat durchgelesen werden. Dieser Psalmengebrauch ist eine Anlehnung an das römische Brevier (S. 394).

Der Morgengottesdienst eines jeden Tages ist folgendermafsen geregelt: a) Verlesung einiger zur Auswahl gebotener Schriftstellen. — b) Aufforderung zur Beichte, Beichte und Absolution. — c) Vater unser. — d) Zwei Antiphonieen Ps. 51, 17 und 40, 14 mit abschliefsendem Gloria patri (ins Englische übersetzt). — e) Ps. 95. — f) Die auf den betreffenden Tag bestimmten Psalmen, wechselweise von Liturg und Gemeinde oder den Chören gesungen (Chanting) und mit dem Gloria patri beschlossen. — g) Alttestamentliche Lesung. — h) Te deum laudamus oder Benedicite omnia opera (in engl. Sprache). — i) Neutestamentliche Lesung. — k) Benediktus Luk. 1, 68 ff. oder Psalm 100. — l) Das apostolische oder an bestimmten Festtagen das athanasianische Symbolum. — m) Salutation und Kyrie („Lord have mercy upon us etc.") — n) Vater unser. — o) Antiphonieen, Fürbitte für König, Minister und Volk enthaltend. — p) Drei Kollekten (of the day, for peace, for grace). — q) Die Litanei (an den Sonntagen, Dienstagen und Freitagen) oder drei Gebete für den König, die königliche Familie, für Geistlichkeit und Volk. — r) Ein Gebet um Erhörung der Bitten (dem Chrysostomus zugeschrieben). — s) 2. Kor. 13, 13. — Ganz ähnlich, nur mit einigem Wechsel der Psalmen, verläuft der tägliche Abendgottesdienst.

Für die Abendmahlsfeier enthält das C. P. B. als fünfzehntes Stück „The Order of the Ministration of the holy Communion". Ein vorbereitender Teil geht der Feier voraus, der folgendermafsen verläuft: a) Vater unser. — b) Kollektengebet um Reinigung der Gedanken durch den heiligen Geist. — c) Verlesung der zehn Gebote, zwischen denen die Gemeinde zehnmal spricht: „Herr erbarme dich über uns und neige unsere Herzen, dafs wir dies Gebot halten". — d) Ein Kollektengebet für den König (die Königin). — e) Ein gleiches, auf den besonderen Tag bezüglich. —

f) Epistel. — g) Evangelium. — h) Symbolum Nicaenum. — i) Predigt. — k) Als Übergang zur Abendmahlsfeier (Offertorium) werden einzelne zur Auswahl gebotene Bibelsprüche gelesen, welche den Opfersinn der Gemeinde erwecken sollen. Unterdessen werden von den Diakonen die Gaben für die Armen und die sonstigen Opfer (devotions) eingesammelt und auf den mit einem leinenen Tuch bedeckten Altartisch gestellt. Auch Brot und Wein wird aufgetragen. — l) Ein Gebet für die streitende Kirche (for the whole state of Christs Church militant here in earth), in dem wieder für den König, die Bischöfe, die Geistlichen, die gegenwärtige Gemeinde gebetet wird. — m) Eine (in dreifacher Form gebotene) agendarische Vermahnung der Kommunikanten. — n) Sündenbekenntnis (knieend gebetet) mit Absolution und daran angeschlossenem Trostspruch (Mt. 11, 28. Jo. 3, 16. 1. Tim. 1, 15. 1. Jo. 2, 1). — Nun beginnt die eigentliche Abendmahlsfeier: o) Präfation (für die Feste verschieden gestaltet), Sanktus und Benediktus. — p) Gebet um rechte Bereitung zum würdigen Genufs. — q) Konsekrationsgebet mit den daran anschliefsenden verb. institutionis. Bei den Worten „nahm" nimmt der Geistliche die Patene oder den Kelch, bei dem Worte „brach" bricht er das Brot, bei den Worten: „das ist mein Leib (Blut)" legt er seine Hand über die Elemente. — r) Bei der folgenden Kommunion soll der Geistliche zuerst Brot und Wein sich selbst reichen, dann den Bischöfen, Geistlichen, Diakonen und der Gemeinde in die Hand geben mit den Worten: „der Leib (das Blut) unsers Herrn J. Chr., der (das) für dich gegeben (vergossen) ist, bewahre deinen Leib und deine Seele zum ewigen Leben. — Nimm und iſs (trinke) dies zum Gedächtnis, daſs Christus für dich gestorben (Christi Blut für dich vergossen ist) und nähre dich an ihm in deinem Herzen durch Glaube mit Danksagung und sei dankbar". Den Schluſs bildet: — s) das Vater unser, wobei jede Bitte von der Gemeinde wiederholt wird, mit angeschlossener Danksagung. — t) Das Gloria in excelsis mit dem Laudamus te etc. (gesprochen oder gesungen). — u) Phil. 4, 7 mit angeschlossenem: „Der Segen Gottes des Allmächtigen, des V., des S. und des heil. G. sei mit euch und bleibe bei euch allzeit. Amen".

Im Jahre 1859 sind wieder einige kleine Änderungen in dem C. P. B. erfolgt, indem einige Gedächtnistage politischer Art, die ihre Bedeutung völlig verloren hatten, entfernt wurden. Im Jahre 1871 wurde eine neue Lektionentabelle mit zweckmäſsigeren Schriftverlesungen aufgestellt und die Offenb. Joh., die bisher übergangen war, für den Schluſs des Jahres aufgenommen. Bedeutsamer war die im Jahre 1872 gewährte Verkürzung und Verteilung des Gottesdienstes. Schon vor der Reformation schloſs die Messe sich unmittelbar an den Frühgottesdienst an. Dies war im C. P. B. beibehalten worden. Dadurch dehnte sich der Gottesdienst ungebührlich aus, zumal da die Predigt und die Kommunion sich anschlossen. In dem genannten Jahre wurde durch die Uniformity Amendment

Akte 35 und 36 gestattet, mehrere Stücke ausfallen zu lassen, doch sollte der Wortlaut nirgends geändert werden. Auch wurde erlaubt, die Gottesdienste zu trennen und Predigtgottesdienste ohne vorausgehende Liturgie abzuhalten, unter der Bedingung, dafs die dabei benutzten Gebete aus dem C. P. B. entnommen würden. (Kattenbusch a. a. O. S. 534.)

§ 48. Die Geschichte der Hauptgottesdienstordnung in der lutherischen Kirche vom 16. bis 19. Jahrhundert.

1. Luther hatte seine *Deutsche Messe* wie auch vorher seine *Formula missae* durchaus nicht als eine bindende Form angesehen, die für andere Kirchen das Recht einer anderen Gestaltung ausschlofs. Er betonte auf diesem Gebiete durchaus das Prinzip evangelischer Freiheit, wenn anders der Gottesdienst nur auf dem Boden des Evangeliums bleibe.[1]) Dennoch sind die beiden genannten Schriften L.s vorbildlich für die Agenden des 16. Jahrh. geworden. Nachdem mehr und mehr, besonders nach dem Reichstag zu Augsburg von 1530 es zur Gewifsheit wurde, dafs die römischen Bischöfe die Predigt des Evangeliums, die von den Evangelischen als durchaus unentbehrlich innerhalb der Kirche gefordert wurde, nicht duldeten, erwuchs die Notwendigkeit selbständiger Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens aufserhalb des bischöflichen Regiments. Der Niederschlag dieser Entwicklung sind die evangelischen Kirchenordnungen.[2])

[1]) F. M. (W. 12, S. 206): „Nulli prorsus praejudicantes, ne aliam (formulam) amplecti et sequi liceat. Quin ex animo per Christum obsecramus, ut si quid melius illis revelatum fuerit, nos priores tacere jubeant, ut communi opera rem communem juvemus". D. M. (22, S. 227 f.): „Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes willen, alle diejenigen, so diese unsere Ordnung im Gottesdienst sehen oder nachfolgen wollen, dafs sie ja kein nötiges Gesetz daraus machen, noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fahen, sondern, der christl. Freiheit nach, ihres Gefallens gebrauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sachen schicken und fordern . . . Doch will ich hiermit nicht begehren, dafs diejenigen, so bereits ihre gute Ordnung haben oder durch Gottes Gnade besser machen können, dieselbige fahren lassen und uns weichen. Denn es ist nicht meine Meinung, das ganze Deutschland so eben müfste unser Wittenbergische Ordnung annehmen".

[2]) Äm. Richter hat die evangelischen KOO. des 16. Jahrh., 2 Bände, Weimar 1846/47, herausgegeben. So verdienstlich das Werk ist, so ist es doch für den Theologen durchaus unzureichend. R. hat als Jurist viele Teile, die rechtlich wenig Bedeutung haben, weggelassen, oft ohne die Weglassung anzudeuten, so dafs der Liturgiker nur die vollständigen Drucke

Für diese Sammlungen, die die evangelischen gottesdienstlichen Ordnungen (also das was dem römischen Missale und Rituale entspricht) enthalten, ist der Name „Agenda“ gebräuchlich geworden.

Das Wort „Agenda“ kommt zuerst in can. 2 der 2. Synode von Karthago 390 („In quibusdam locis sunt presbyteri, qui .. cum plurimis in domiciliis agant agenda, quod disciplinae incongruum cognoscit esse Sanctitas vestra. Bruns 1, S. 120 f.) und in dem Brief des Innocenz I. († 417) an Decentius („Quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in caeteris agendis arcanis teneat“ MSL. 20, S. 554) vor. Es bezeichnet im allgemeinen das im Gottesdienst zu Handelnde, den Gottesdienst als Handlung, zumal man häufig den Ausdruck „missam agere“ gebrauchte. Zuweilen findet sich auch „agenda diei“ zur Bezeichnung des officium des betreffenden Tages, besonders häufig wird für das Totenamt der Ausdruck „agenda mortuorum“ oder agenda allein gebraucht. Die Bezeichnung Agenda für ein Buch findet sich für *liber baptismatis vel benedictionis* bei Johannes von Janua um 1287. In der römischen Kirche war aber der Name Rituale gebräuchlicher, obgleich auch der Name Agenda erscheint, z. B. *Agenda für Magdeburg 1497. Liber agendarum secundum ritum eccl. et dioec. Sleswicensis 1512.* Nach der Reformation findet er sich auch noch auf römischem Boden vor, z. B. *Libri officialis s. agendae ecclesiae Trevirensis pars prior 1574, Agenda ecclesiae Paderbornensis 1602, Agenda für das Bistum Münster 1712.* Doch ist der Name hauptsächlich auf lutherischem Boden mehr und mehr allein bräuchlich geworden (s. Th. Harnack, Art.: Kirchenagenden PRE.^{3} 7, S. 718 ff.). Die ersten derartigen Bücher auf evangelischem Boden sind *Agenda, das ist Kyrchenordnung, wie sich die Pfarrer und Seelsorger in iren Ampten und Diensten halten sollen, für die Diener der Kyrchen in Hertzog Heinrichen zu Sachfsen 1540* (nachdem die erste Ausgabe 1539 den Titel Agenda nicht enthielt), und *Agend-Büchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Durch Vitum Dietrich 1545.* Diese Bücher enthalten aber nicht nur die gottesdienstlichen Formulare. Der gewöhnliche Titel dieser alle Gebiete des kirchlichen Gemeinwesens umfassenden Bücher war „Kirchenordnung“. Allmählich wurde „Agenda“ nur als die Sammlung der gottesdienstlichen Formulare von den übrigen unterschieden, so in der *Kursächsischen KO. von 1580*, wo der zweite Teil „*Agenda*“ heifst, oder es wurden diese Handlungen als besonderer Anhang (*Supplementum*) angefügt, z. B in der *Magdeburger KO. von 1633.*

---

benutzen kann. Die von Sehling in Erlangen ins Werk gesetzte vollständige Ausgabe aller evangelischen KOO. des 16. Jahrh. (vgl. Zeitschr. f. K.Recht 1897, S. 328 ff.) wird einem dringenden Bedürfnisse abhelfen, da die Originalausgaben nicht leicht zu beschaffen sind und nur für besonders wichtige KOO. vollständige Neudrucke vorhanden sind. Erst nach dem Erscheinen des Sehlingschen Werks wird man einen vollständigen Überblick des gottesdienstlichen Lebens des 16. Jahrh. gewinnen können. Allerdings hat auch dies seine Grenzen. Es ergiebt sich oft aus gelegentlichen Äufserungen, dafs die durch die KOO. festgestellten Formen durchaus nicht genau zum Ausdruck gelangten, — ein Zeichen für die Auffassung kirchlicher Ordnung, die der Freiheit der Gemeinde keine Fesseln auflegen sollte.

Die *Hildburghausener KO. von 1685* nennt dieses Buch, das die Formulare enthält, *Legenda*. Später wird aber der Name „*Agenda*" für diese Bücher, die allein die Formulare enthalten, gebräuchlich, und dieser Sprachgebrauch ist festzuhalten. (Kapp, Grunds. zur Bearbeitung evangel. Agenden, 1831. S. 7).

Ein Verzeichnis aller der dem betreffenden Verfasser bekannten Agenden (auch der katholischen) von Ende des 15. Jahrh. bis Anfang des 18. Jahrh., mit genauer Titelangabe und kurzen Bemerkungen, enthält das wertvolle Buch von Hermann Caspar König, Bibliotheka Agendorum. Zelle, 1726.

3. Von Wichtigkeit sind im 16. Jahrhundert insonderheit die KOO. Bugenhagens. Er wurde dazu berufen, die kirchlichen Verhältnisse in verschiedenen Gebieten zu regeln und war zu diesem Zweck öfters längere Zeit von Wittenberg entfernt. Die Frucht dieser Thätigkeit sind die KOO. von *Braunschweig 1528, 1543, Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Dänemark 1537, Schleswig-Holstein 1542, Hildesheim 1544.* Sie tragen durchaus den auf die römische Messe sich gründenden lutherischen Typus. Gleichen Charakter tragen die KOO. für *Brandenburg-Nürnberg 1533* von Osiander und Brenz, *Wittenberg 1533* z. T. von Jonas, *Hannover 1536* von Urbanus Rhegius, *Naumburg 1537* von Medler, *Herzogtum Sachsen (Herzog Heinrich) 1539* von J. Jonas, *Halle 1541* von Jonas, *Mecklenburg 1552* von Aurifaber und andern (auch Melanchthon), *Kursachsen 1580.* — Manche Besonderheiten der römischen Messe wurden in den KOO. von *Kurbrandenburg 1540* von Statner, Buchholtzer und Matthias von Jagow, *Pfalzneuburg (Ottheinrich) 1543* und *Österreich 1571* von Chyträus beibehalten. — Dem reformierten Typus näherten sich die süddeutschen Agenden *Württemberg 1553* von Brenz und besonders *1559,* wo die Predigt nur durch einen Gesang eingeleitet wurde und nur zeitweise an die Predigt sich Abendmahlsgottesdienst anschloſs. — An die *Württemb. KOO.* schlossen sich an die *KOO. der Kurpfalz 1554 (Ottheinrich), 1557, 1560, 1563 (Friedrich III.), 1585 (Kasimir), 1601 (Friedrich IV.), Baden 1556,* während die KO. der *Kurpfalz 1557 (Ludwig)* mehr lutherische Eigenart hat.[3]) Eine besondere Eigenart zeigen auch die KOO. von *Hessen 1532, 1539 (Kassel) 1566, 1574 (Marburg).*[4])

---

[3]) Über diese KOO. vgl. besonders Bassermann, Gesch. der Gottesdienstordnung in Badischen Landen, 1891.

[4]) Vgl. W. Diehl, Zur Gesch. d. Gottesd. und der gottesdienstl. Handlungen in Hessen. 1899.

4. Die wichtigsten Verschiedenheiten in den Gottesdienstordnungen bis etwa zum Beginn des dreifsigjährigen Krieges sind folgende:[5])

a) Eine Scheidung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes in zwei verschiedene Gottesdienste, wie sie Luther anfänglich ebenfalls im Auge hatte (S. 398), findet sich in *Elbogen 1523*, wo die „Hochmefs" nach dem Predigtgottesdienst „angefangen, gehalten und verbracht" werden soll, und in *Nürnberg 1525* (s. S. 409). Durch die *Deutsche Messe* Luthers aber war die Einfügung der Predigt in die Messe zum Typus der lutherischen Gottesdienstordnung geworden. Nur *Augsb. 1537, 1545, 1555, 1619* (wo nur einmal im Jahr das Abendmahl sich anschlofs),[6]) *Siebenb. 1547, Lützelst. 1605* und *Braunschw.-Lüneburg 1619*[7]) sehen eine Scheidung vor.

b) Das Confiteor des Priesters (No. II der Messe S. 356), das Luther zugleich mit dem gesamten Vorbereitungsakt des Priesters (I—III) wegläfst (S. 399), ist in einen Teil der Agenden übergegangen. In einigen blieb es das Privatgebet des Geistlichen, so in *Brandenb.-Nürnberg 1533* („Das Confiteor oder was ihn seine Andacht erinnert"), *Schlesw.-Holst. 1542, Pfalzneub. 1543, Hildesheim 1544* (während der Chor den Introitus singt), *Pommern 1563*. Meistens wurde es aber zum Sündenbekenntnis mit angefügter Absolution, das der Geistliche im Namen der Gemeinde laut betete, so in *Nürnb. 1524, 1525, Strafsb. 1524, Naumb. 1537* (wo es aber zwischen Introitus und Kyrie gestellt ist), *Mecklenb. 1540, 1552, Köln. Ref. 1543, Pfalz 1557, Wittenb. 1559, Hessen 1566, Österr. 1571*. Die Absolution erfolgte entweder durch Erinnerung an Gottes Gnade *(Strafsb. 1524, Nürnb. 1525)* oder mit direkter Ankündigung der Sündenvergebung *(Naumb. 1537, Österr. 1571)*, auch mit Retention *(Hessen 1566)*. Auch wurden vor der Beichte die 10 Gebote verlesen *(Hessen 1566)*. In *Österr. 1571*

---

[5]) Die genaueren Citate sind im folgenden meistens nicht gegeben. In Richters KOO. kann man die meisten leicht finden. Von vollständigen Neudrucken wichtiger Agenden, die benutzt wurden, seien folgende besonders genannt: *Braunschweig 1528*, herausg. von Hänselmann 1885. — *Lübeck 1531*, herausg. von Carstens 1843. — *Bremen 1534*, herausg. von Iken 1891. — *Brandenb.-Nürnb. 1533*, herausg. von Westermayer 1894. — *Lüneburg 1535*, herausg. von Sehling in D. Zeitschr. f. K.Recht 4, S. 129. — *Pommern 1535*, herausg. von Wehrmann 1893. — *Naumburg 1537*, zum erstenmal herausg. von Köster in Neue Mitteil. des thüring.-sächs. Vereins für Erforschung der vaterländ. Altert. XIX, S. 497 ff. — *Hessen 1566*, herausg. von Haber 1846. — Aufserdem bieten wertvolles Material Schoeberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs und Höfling, Liturgisches Urkundenbuch.

[6]) S. Hans, die ältesten evang. Agenden Augsburgs in Beitr. zur bayr. KGesch. I, S. 151.

[7]) Zu dieser Agende vgl. Petri, Agende der hannov. KOO. 1862, S. 22.

schlofs sich das Fürbittengebet für alle Stände der Christenheit an. Voraus ging öfters der Gesang der Gemeinde: *„Komm heiliger Geist etc.“ (Hadeln 1526, Naumb. 1537, Österr. 1571)* oder die Worte: „Im Namen des Vaters etc.“ *(Mecklenb. 1540)* mit der Antiphonie der Messe (S. 354): „Unsere Hilfe stehet im Namen des Herrn“, Resp.: „Der Himmel und Erde gemacht hat“ *(Mecklenb. 1552, Pfalz 1557, Wittenb. 1559).*

c) Der Introitus wurde fast allgemein, wenn auch in verschiedener Form, beibehalten. Meist wurde er lateinisch vom Schülerchor gesungen. Manchmal wurden die Introiten nur den Festtagen vorbehalten *(Naumb. 1537, Hamb. 1529, 1539, Preufsen 1544).* Für den Introitus trat aber vielfach ein geistl. Lied ein wie in der *Deutschen Messe* Luthers (*Braunschw. 1528, Hamb. 1529, Brandenb.-Nürnb. 1533, Naumb. 1537, Pfalzneub. 1543* [„zu Zeiten“] etc.), oder dem Introitus des Chors wurde ein deutsches Lied der Gemeinde vorausgeschickt *(Schlesw.-Holst. 1542, Hildesh. 1544). Wittenb. 1533* läfst den Lobgesang des Zacharias Luk. 1, 68 f. singen. Manchmal wurde auch das deutsche Lied dem Chor zugewiesen *(Mecklenburg 1540).* — Der Gedanke Luthers (S. 410), statt des Introitus ganze Psalmen zu wählen, kommt in *Schwäb. Hall 1526* zur Ausführung. *Braunschw.-Lüneb. 1542* hat nur für die verschiedenen Festzeiten des Kirchenjahrs je einen wiederkehrenden Introitus. Den Introitus sang immer der Chor, nie die Gemeinde. Nur *Hoya 1573* ordnet an, dafs der Pastor ihn singe, und *Brandenb.-Nürnb. 1533* läfst ihn vom Pastor lesen.

d) Das dreimalige Kyrie wurde allgemein beibehalten. An Festtagen wurde manchmal auch das neunmalige Kyrie gesungen *(Wittenb. 1533, Braunschw.-Wolfenb. 1543).* Meist wurde die griechische Form beibehalten, öfters auch dasselbe verdeutscht *(Nürnb. [Döber] 1524, Pfalz 1557, Österr. 1571).* Auch empfahl man es in drei Zungen, griechisch, lateinisch und deutsch zu singen *(Preufsen 1525, Riga 1531, Kurbrandenb. 1540, Pommern 1563).* In *Waldeck 1556* fiel das Kyrie ganz fort. Im südwestlichen Deutschland wurde das Kyrie auch durch eine allgemeine Beichte ersetzt (*Strafsb. 1598).* In *Naumb. 1537, Hof 1605* wurde es in innige Verbindung mit dem vorausgehenden Beichtgebet (b) gebracht.[8])

[8]) Die verschiedenen erweiterten Kyrie der römischen Kirche (s. S. 360) behielt man vielfach bei. Keuchenthal, Kirchengesänge, Lateinisch und Deutsch, Witteberg 1573 (s. Fischer, Kirchenliederlexikon II, S. 18 f.) teilt folgende Formen mit: 1. Kyrie dominicale, das einfache Kyrie für die Adventsonntage, die Zeit von Septuagesimae bis Ostern. In reicherer Modulation vorgetragen hiefs es Kyrie solenne. 2. Kyrie summum: „Kyrie fons bonitatis, pater ingenite etc.“ in dreimal 3 Absätzen trinitarisch geordnet für Weihnachten und andere Freudenfeste. Deutsche Bearbeitungen waren die Lieder: *„Kyrie, ach Vater, allerhöchster Gott etc.“* und *„O Vater der Barmherzigkeit, Brunn aller Gütigkeit etc.“* von Michael Weifse.

e) Das Gloria in excelsis wurde fast durchgängig beibehalten. Einige lassen das Gloria von dem Priester lateinisch und von der Gemeinde deutsch singen *(Preufsen 1544).* Für die Fortsetzung „in terra pax" wurde vielfach die Liedform gewählt und zwar die beiden Lieder: *„All Ehr und Preis soll Gottes sein"* von Luther[9]) *(Naumburg 1537)* und *„Allein Gott in der Höh sei Ehr"* von Decius, oder auch ein anderes angemessenes Lied *(Pfalzneub. 1543, Pommern 1563, Oldenb. 1573).* Oder die Gemeinde sang nach dem Gloria des Chors ein Lied *(Hildesh. 1544, Strals. 1555, Waldeck 1556).* Nach dem Vorgang Luthers in der *Form. M.* (S. 400) wurde es auch dem Geistlichen freigestellt, das Gloria wegzulassen *(Braunschw. 1528, 1543, Riga 1530, Pommern 1535),* oder es wurde nur an den Festen gesungen *(Unterricht der Visitatoren in Kursachsen 1528, Wittenb. 1533).* Ganz fehlte das Gloria, wie in Luthers *Deutscher Messe,* in *Frankf. a. M. 1530* und in *Liegnitz 1534,* wo es aber *1594* wieder eingeführt wurde. Eigentümlich bestimmt *Hessen 1566:* „Zum dritten singt die Kirche: „Gloria in excelsis, Kyrie el., et in terra pax etc. deutsch, sich allerlei zu erinnern".

f) Die Kollekte wurde meist beibehalten. Auch ging ihr fast stets die Salutation voraus. In einer Ausgabe der *Strafsb. Ordnung 1526* singt der Priester allein „Der Herr sei mit euch und mit seinem (!) Geiste".[10]) In *Riga 1537* singt die Gemeinde als Responsum: „Uns geschehe nach deinem Wort".[11]) *Hildesh. 1544* erklärt die Salutation an dieser Stelle für unnötig. In manchen Agenden wurde gestattet, mehrere (3) Kollekten zu singen *(Brandenb.-Nürnb. 1533, Pfalzneuburg 1543, Hildesheim 1544).*

---

3. Kyrie angelicum vel solenne majus von 1. p. Epiph. bis zu Mariä Reinigung. Der Text ist wie bei No. 1, nur in reicherer musikalischer Ausführung. 4. Kyrie Paschale. Der Text ist ebenfalls der einfache von No. 1. Als deutsche Bearbeitungen sind die Lieder: *„Kyrie, Gott aller Welt Schöpfer und Vater"* von Joh. Spangenberg und „Allmächtiger ewiger Vater, erbarme dich unser" (dreimal 3 trinitarisch geordnete Absätze) gegeben. 5. Kyrie Cunctipotens zu Pfingsten, nur im deutschen Text: *„O ewiger barmherziger Gott, wir danken dir der Wohlthat etc."* von Michael Weifse. 6. Kyrie minus summum auf das Trinitatisfest: *„O Vater, allmächtiger Gott, zu dir schreien wir in der Not etc."* von Joh. Spangenberg. 7. und 8. Kyrie de visitationis Mariae und Kyrie apostolicum, das einfache Kyrie mit andern Melodieen.

[9]) Dafs dies bisher einem unbekannten Verfasser zugeschriebene Lied von Luther ist, ist durch die *Naumburger KO.* erwiesen. S. Albrecht in MGkK. III, No. 5 und 7.

[10]) Smend a. a. O. SS. 165. 182. In der Gottesdienstordnung der Wenzelkirche in Naumburg 1527 heifst es auch als Responsum: „Et cum spiritu suo". MGkK. II, S. 363. Dafs vielfach diese Form schon im 16. Jahrh. sich einschlich, s. bei Calvoer, Rit. eccl. I, S. 471.

[11]) Hörschelmann, Andr. Knöpken, S. 128.

— Ausdrücklich wurde meist das Singen der Kollekte und zwar in deutscher Sprache angeordnet *(Braunschw. 1528, Brandenb.-Nürnb. 1533, Schlesw.-Holst. 1542, Mecklenb. 1552, Hildesh. 1544).* Die meisten in der lutherischen Kirche gebräuchlichen Kollekten sind Übersetzungen der in der römischen Kirche üblichen. Veit Dietrich verfafste eine Sammlung, die öfters empfohlen wird *(Hoya 1573, Lauenburg 1585).* Althamer gab in seinem Katechismus ebenfalls eine Anzahl deutscher Kollekten heraus,[12]) die ihrem evangelischen Ausdruck nach von ihm selbst verfafst zu sein scheinen und in *Brandenb.-Nürnb. 1533* und andere KOO. übergegangen sind. — An die Stelle der Kollekte trat in *Schwäb. Hall 1526* das allgemeine Fürbittengebet.

g) Über die Epistel bezw. lectio continua s. oben § 23, S. 229. Das Latein behielt man für die Lesung der Perikopen hie und da bei, doch wurden sie sodann deutsch wiederholt *(Kurbrandenb. 1540, Magdeb. 1615).* In *Meifsen* wurde, wie Ludecus (Missale 1589) berichtet, um der studierenden Jugend der Fürstenschule willen einen Sonntag um den andern mit der lateinischen und deutschen Lesung gewechselt. — Das Singen der Lektionen wurde vielfach beibehalten. Doch liefs man auch das Sprechen zu *(Nordheim 1539, Lüneb. 1564, Östr. 1571, Oldenb. 1573, Verden 1606),* besonders wenn der Priester nicht singen konnte *(Braunschw.-Wolfenb. 1543).* Ausdrücklich angeordnet ist das Lesen der Lektionen in *Preufsen 1525.* In *Schwäb. Hall 1526, 1543* wurde die Verlesung der Epistel weggelassen.

h) Nach der Epistel wurden im Graduale (No. IX der Messe, S. 365) die Sequenzen (§ 52, 8) an den Festtagen behalten und an den Sonntagen an ihrer Stelle ein Gemeindelied eingefügt *(Pommern 1563, Kurl. 1570).* Andere fügten auch an die Sequenzen ein Gemeindelied *(Strals. 1555, Braunschw.-Lüneb. 1569, Lippe 1571, Lauenb. 1585)* oder ordneten ein Halleluja mit deutschem Sang *(Preufsen 1525, 1558, Braunschw. 1528, Braunschw.-Wolfenb. 1543)* oder statt des Halleluja das Lied: *„Es ist das Heil uns kommen her" (Nürnberg 1525),* oder es wurde die Wahl gelassen zwischen einem geistlichen Lied, einer Sequenz oder einem Traktus *(Bremen 1534, Herz. Heinrich 1539, Mecklenb. 1540).* Auch verband man gewöhnlich Chorgesang und Gemeindegesang *(Braunschw. 1528, Hamb. 1529, Wittenb. 1533, Naumb. 1537, Nördl. 1538, Braunschw.-Wolfenb. 1543, Oldenb. 1573).* An diese Stelle zwischen Epistel und Evangelium wurde auch eingefügt die Taufe der Kinder *(Lüneb. 1564)* oder die Litanei *(Veit Dietrich 1548, Kurland 1570, Hoya 1581, Lauenb. 1585).* Auch wurden statt des Evangeliums, das auf der Kanzel verlesen wurde, die Hauptstücke des Katechismus ebenda verlesen *(Nördl. 1538, Veit Dietrich 1548, Rothenb. 1559, auch 1611 und 1668).* Einen reicheren Gebetsakt mit einleitenden Antiphonieen und all-

[12]) Kolde, Andreas Althamer, 1895, S. 103 ff.

gemeinem Fürbittengebet hat *Lauenb. 1585.* Nach dem Gesang wurden auch die Abkündigungen eingefügt, denen das allgemeine Kirchengebet und das Vaterunser folgten *(Rothenb. 1611).*

i) Für das Evangelium gilt das unter g für die Epistel Gesagte.

k) Als Credo nach dem Evangelium wurde nach Luthers *Form. M.* teils das Nicaenum beibehalten und zwar in lateinischer Sprache *(Brandenb.-Nürnb. 1533, Liegnitz 1534, Schwäb. Hall 1543, Lüneb. 1564)* oder in deutscher Sprache *(Preufsen 1525, Braunschw. 1528, Hamb. 1529)* oder nach Belieben in einer der beiden Sprachen *(Mecklenb. 1540, Pommern 1563, Österr. 1571).* — Sehr häufig aber wurde nach Luthers *D. M.* die Luthersche Verdeutschung: *„Wir glauben all an einen Gott"* gesungen, auch so, dafs sie auf das Nicaenum folgte *(Braunschw. 1528, Hamb. 1529, Wittenb. 1533, Mecklenb. 1540 etc.).* Neben dem Nicaenum wurde auch das Apostolicum zur Wahl gestellt (*Nürnb. 1525, Strafsburg 1525, Österr. 1571),* oder es wurde das Apostolicum für die Sonntage, das Nicaenum oder Athanasianum für die Feiertage (auch das Trinitatisfest) und für besondere Gelegenheiten angeordnet *(Pommern).* Auch wurde das Credo an manchen Orten nach der Predigt gesungen *(Liegnitz 1534, 1594, Bremen 1534, Köln. Ref. 1543).*

l) Dem Vorschlag Luthers in der *Form. Missae,* die Predigt vor den Gottesdienst zu stellen, folgen einzelne Agenden *(Preufsen 1525, Schwäb. Hall 1526, Pfalzneub. 1543). Nürnb. 1525, Strafsb. 1525* erwähnen sie nicht. Die meisten Agenden folgen Luthers *Deutscher Messe,* doch wurde mannigfach die Predigt mit dem Evangelium verbunden, so dafs das Credo auf erstere folgte und an die Spitze der Kommunionshandlung trat (wie bei Calvin S. 416) *(Hamb. 1529, Bremen 1534).* Auch wurde das Credo zuweilen in den Kommunionsakt eingereiht, so dafs es nach der Abendmahlsermahnung und Beichte *(Köln. Ref. 1543, Pfalz 1563, 1601),* oder auch nach dem Vaterunser und der Lesung von 1. Kor. 11 und vor der folgenden Beichte stand *(Liegn. 1534).* Nach dem Kommunionsakt findet sich das Credo in *Schwäb. Hall 1543.* Vor der Predigt (nach dem Credo) wurde manchmal noch ein Gebet, öfters das Vaterunser, auch mit vorausgehender Ermahnung, eingefügt *(Pommern 1535, 1563, Lüneb. 1564, 1598).* Auch wurde ein Lied eingefügt, meist: *„Nun bitten wir den heil. Geist" (Verden 1606)* oder später: *„Herr Jesu Christ dich zu uns wend".* Auch wurden für die verschiedenen Festzeiten bestimmte Lieder verordnet *(Nördl. 1538, Pommern 1563, Kalenb. 1569, Hoya 1581, Lauenb. 1585).* Die Einfügung eines sogen. „Hauptliedes" oder „Predigtliedes" mit Bezug auf die folgende Predigt, wie es jetzt üblich ist, stammt erst aus dem 18. Jahrh. So verordnet die *Bayreuther Chorordnung 1755* „ein zu vorhabender Predigt sich schickendes Lied". — Zwischen die Predigt und die darauf folgende Abendmahlsfeier wurden öfters noch Stücke eingefügt, obgleich die meisten Agenden gleich zu letzterer übergehen. Manchmal

wurde das Lied: *„Erhalt uns Herr bei deinem Wort“* oder: *„Verleih uns Frieden gnädiglich“* oder: *„Nun freut euch liebe Christen gmein“* dafür bestimmt.

m) Öfters aber fügt sich nach mittelalterlichem Vorgang (S. 368) das allgemeine Beichtgebet („offne Schuld“) an. Schon Luther kannte diese Sitte,[13]) machte aber keinen Gebrauch davon. In den deutschen Agenden finden wir die offne Schuld vielfach am Anfang des Gottesdienstes anstatt des Confiteor des Priesters (s. o. S. 424, b). Aber auch nach der Predigt wird sie eingefügt. *Preufsen 1525* enthält die Anweisung: „Am Ende der Predigt des Sonntags und Feiertags soll dem Volk eine gemein christliche Beichte vorgesagt werden“. Die Form wird den geschickten Predigern frei gestellt, aber „der Einfältigen wegen auf dem Lande“ wird eine besondere Form gegeben. Übrigens soll der Beichte noch das Vaterunser, der Glaube und die zehn Gebote beigefügt werden „für das junge Volk“. Die in dem Kloster Altenzelle bei Nossen im Jahre 1544 tagende Konferenz, welche die Sprengel von Merseburg und Meifsen umfafste, bestimmte: „Was aber belangt das Fürsprechen der h. 10 Gebote, des Glaubens und Gebets, desgleichen einer gemeinen Beichte . . mufs man bekennen, dafs sie als bei den Sonntagspredigten zu halten nicht allein nützlich . . . und von Nöten . . ., sollten auch die Pfarrer durch die Superintendenten in den Visitationibus . . . angehalten werden.“[14]) Auch Bugenhagen läfst in seinen ersten KOO. nach der Predigt von der Kanzel aus folgen: Das apostol. Symbolum (obgleich auch das Nicaenum im Gottesdienst an seiner Stelle nach dem Evangelium bleibt), ein allgemeines Beichtgebet und in prosphonetischer Form das Fürbittengebet („Lafst uns bitten für etc.“), das die Gemeinde mit dem Vaterunser beschliefst. Eine eigentliche Absolution folgt auf das Beichtgebet nicht; wohl aber werden demselben die Worte beigefügt: „Jesus Christus ist unsere Seligkeit ewiglich, (sprecht) Amen“. *(Braunschw. 1528, Hamb. 1529, Lübeck 1531).* Dagegen hat Bugenhagen in der *Schlesw.-Holst. KO. 1542* nur noch die oben genannte Vermahnung zu den Fürbitten mit angeschlossenem Vaterunser, ohne das Apostolicum und die offne Schuld. Unter den Agenden, die nach der Predigt die offne Schuld und die Absolution mit der Retention für die Unbufsfertigen haben, sind zu nennen: *Nordheim 1539, Halle 1541, Braunschw.-Lüneb. 1542, 1569, Hessen 1566, Kalenb. 1569, Württemb. 1582, Lauenb. 1585, Ostfriesl. 1631.* Eine besondere Bedeutung bekam die Frage in *Nürnberg* noch zu Luthers Lebzeiten. Dafs in Nürnberg die überkommene Sitte verblieb, nach der Predigt die offne Schuld

13) „Dieses gemeinen Gebetes ist noch von alter Gewohnheit blieben eine Anzeigung, wenn man am Ende der Predigt eine Beichte erzählet und für alle Christenheit auf der Kanzel bittet“ 20, S. 241. Vgl. auch *Deutsche Messe* 22, S. 240.

14) Sehling, kirchl. Gesetzgebung unter Moritz von Sachsen etc. S. 61.

und Absolution zu sprechen, wird uns berichtet. Aufserdem wurde aber auch nach der Abendmahlsvermahnung vor dem Genufs des Sakraments „eine öffentliche Peicht oder Bekenntnis, darzu ein Trostung und Absolution mit dem wort gottes“ gesprochen. Gegen diesen Gebrauch, der die Ohrenbeichte und Privatbeichte ersetzte, richtete sich die leidenschaftliche Gegnerschaft Osianders. In der von ihm und Brenz verfafsten *KO. von 1533* ist zwar das Confiteor der Gemeinde am Anfang des Gottesdienstes, wie in der Döberschen Messe (S. 407), beibehalten, aber die offne Schuld nach der Predigt und nach der Abendmahlsvermahnung blieb weg. Da sie in der Gemeinde vermifst wurde, erhob sich ein heftiger Streit über die Berechtigung oder Nichtberechtigung der allgemeinen Absolutionsformel. Die Wittenberger Theologen, Luther an ihrer Spitze, gaben auf ergangene Anfrage seitens des Nürnberger Rats schon 1533 und sodann wieder 1540 die Entscheidung ab, dafs die öffentliche gemeine Absolution nicht zu verwerfen sei, denn auch die Predigt des Evangelii sei im Grund und eigentlich eine Absolutio, darin Vergebung der Sünden verkündigt wird vielen Personen insgemein und öffentlich oder einer Person allein. Daneben aber sei die Privatabsolution nicht fallen zu lassen. Infolge dieses Bescheides wurde die allgemeine Absolution vor der Kommunion sowie die offne Schuld von der Kanzel nach der Predigt wieder angeordnet, wobei aber zu beachten ist, dafs der Wortgottesdienst und der Abendmahlsgottesdienst durchaus getrennte Akte waren (S. 409).[15]) Für *Kursachsen* ist in den sächsischen Visitationsartikeln von 1533 allerdings die Sitte der offnen Schuld nach der Predigt bezeugt und beibehalten: „Nach der Predigt mag man die offne Schuld auf der Kanzel laut und rein samt der Absolution und Fürbitte für alle Sünde und Not und das Vaterunser und Vermahnung zum Sakrament (lesen).“ Aber weder *Herz. Heinr. 1539* noch *Kursachsen 1580* ordnen sie an. Im Jahre 1581 wurde sie aber auf besondere Veranlassung Kurfürst Augusts in der Hofkirche zu Dresden eingeführt und fand Verbreitung. Im Jahre 1601 kam sie nach Leipzig und war bald in ganz Kursachsen heimisch.[16]) — Vielfach findet sich auch nach der Predigt das allgemeine Kirchengebet mit abschliefsendem Vaterunser *(Mecklenb. 1540,*

[15]) Betreffs dieses Streits vgl. Waldau, Verm. Beitr. IV, 369 ff. v. Soden, Beitr. z. Gesch. d. Reform. S. 386 ff. Möller, A. Osiander S. 173 ff. Kliefoth, 5 [2], S. 335 ff. Köstlin, M. Luther II, S. 284 ff. Kolde, M. Luther II, S. 400 ff. Luthers Briefe, ed. d. Wette IV, SS. 444. 465 ff. 470. 480 ff. 486. VI, S. 176. Corp. Ref. III, S. 174 ff. Tschackert, Ungedr. Briefe z. allg. Reformationsgeschichte in Abhandlungen d. Gesellsch. d. Wissensch. in Göttingen, Bd. 40, S. 16 ff. 18 ff. ThStKr. 1878, S. 320 ff. W. Caspari, Art.: Beichte in PRE.[3] 2, S. 538.

[16]) Das Nähere s. in des Verfassers Artikel über „Die offne Schuld“ MGkK. I, No. 12 und „Glofsen zu der Ordnung des Hauptgottesdienstes nach der Agende der sächs. Landeskirche, Dekanatsprogramm 1898.“

Pommern 1542 [in prosphonetischer Form], *Braunschw.-Lüneb. 1544, 1569, Pommern 1563, Österr. 1571, Hoya 1581, Koburg 1623),* oder es findet sich auch die Litanei *(Kalenb. 1569).*

Zu der darauf folgenden Abendmahlsfeier sind nachstehende Formen zu verzeichnen:[17])

a) Beim Beginn des Abendmahlsaktes sollen die Kommunikanten (nach Luthers Vorgang in der *Form. M.* und *Deutschen M.* vgl. S. 109) sich vom Schiff der Kirche in den Chorraum begeben und zwar die Männer auf die Südseite, die Frauen auf die Nordseite. Nur in *südwestdeutschen KOO.* treten die Kommunikanten erst bei der Distribution zum Altar.

b) Die Präfation wurde vielfach beibehalten wie in Luthers *Form. M.* Anderwärts wurde sie wie in Luthers *Deutscher Messe* weggelassen, besonders in Süddeutschland: *Schwäb. Hall 1526, Brandenb.-Nürnb. 1533, Württemb. 1536, 1553, Augsburg 1537, Hessen 1566, 1574, Straſsb. 1598;* aber auch *Preuſsen 1544*: „soll abgethan sein und ausbleiben". Andere Agenden lieſsen die Präfation nur für die Festtage bestehen *(Schlesw.-Holstein 1542, Braunschw.-Wolfenb. 1543, Pommern 1563, Liegn. 1594),* oder man lieſs sie in den Städten „so es die Zeit leidet" und beseitigte sie auf den Dörfern *(Mecklenb. 1552, Wittenb. 1559).* Anderwärts wurde sie in das Belieben des Geistlichen gestellt *(Pommern 1535, Herz. Heinr. 1539).* — Vielfach behielt man für sie die lateinische Sprache bei *(Herz. Heinr. 1539, Kurbrandenb. 1540),* oder man lieſs die Wahl zwischen lateinisch und deutsch *(Pommern 1563, Österr. 1571).* Manchmal wurde die Präfation ihres antiphonischen Charakters entkleidet und vom Geistlichen allein gesprochen *(Nürnb. [Döber] 1525).* — Wo die Präfation weggelassen wurde, trat an ihre Stelle die Vermahnung der Kommunikanten, besonders an den gewöhnlichen Sonntagen *(Braunschw. 1528, Minden 1530, Lüb. 1530, Herz. Heinrich 1539, Schlesw.-Holst. 1542).* Manchmal wurden Präfation und Vermahnung zugleich angeordnet *(Nürnb. 1525, Preuſsen 1525, Pommern 1552, 1557, Osnab. 1543, Pfalz 1557, 1570, Wittenb. 1559, Nassau 1576).* — Als Vermahnung wurde entweder Luthers Form in der *Deutschen Messe* mit der Paraphrase des Vaterunser *(Herz. Heinr. 1539, Nordhaus. 1539, Eisleb. Manuale 1563, Coburg 1626, Kursachs. 1580),* sehr häufig aber auch in Süddeutschland die Nürnberger Exhortation gewählt (S. 407), *(Brandenb.-Nürnb. 1533, Württemberg 1536, Pfalzneub. 1543, Schwäb. Hall 1543, Mümpelgart 1571, Hanau 1573, Hohenl. 1578, Straſsb. 1598).* Auch andere Ansprachen kamen in Gebrauch.[18]) Die Stelle der Exhortation war verschieden: häufig zwischen Präfation und Konsekration, aber auch zwischen Vaterunser und Distribution

[17]) Vgl. dazu des Verfassers Artikel: Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation, PRE.[3] 1, S. 68 ff.

[18]) Die verschiedenen Formen s. bei Höfling S. 71 ff., Kliefoth S. 93.

und zwischen Vaterunser und verb. test. In Süddeutschland wurde an diese Ansprache auch die allgem. Beichte und Absolution angeschlossen *(Württemb. 1553, 1559, Worms 1560, Mümpelgart 1571, Hohenl. 1578, Österr. 1571, Hessen 1574).*

c) Betreffs des Sanktus und Hosianna folgen einige der ältesten KOO. dem Vorgange Luthers in der *Form. M.* und stellen beides hinter die verb. test. *(Nürnb. 1524, Preufsen 1525, Riga 1530).* Wo die Präfation wegfiel, behielt man das Sanktus wie in der *Deutschen Messe* nach den verb. test. bei *(Brandenburg-Nürnb. 1533, Pfalzneub. 1543, Preufsen 1544, 1558).* Die lateinische Sprache wurde in Norddeutschland beibehalten, anderwärts die deutsche angeordnet *(Köln. Ref. 1544, Österr. 1571);* meist liefs man die Wahl zwischen beiden Sprachen *(Pommern 1535, Mecklenb. 1540, Preufsen 1544, Rheinpfalz 1557, Liegn. 1594).* Luthers „deutsches Sanktus" (S. 411) kam auch vielfach in Gebrauch *(Mecklenb. 1540, Braunschw.-Lüneb. 1542, Preufsen 1544, Strals. 1555, Rheinpfalz 1557, Österr. 1571).* Auch der Gesang: *„Heilig ist der Vater, h. ist der Sohn etc."* wurde neben dem lateinischen Sanktus gebraucht *(Braunschw.-Wolfenb. 1543, Mecklenb. 1540).* Während des Sanktus soll der Priester noch drei deutsche Gebete, eines für die weltliche Obrigkeit, das zweite für die Diener des Wortes, das dritte um christliche Einigkeit sprechen *(Pfalzneub. 1543, Kurbrandenb. 1540, Braunschweig-Lüneb. 1542). Strafsb. 1525* hat nach der Präfation mit Sanktus ein auf die verb. test. überleitendes Gebet, „Canon" genannt, in dem eine Fürbitte für die Obrigkeit, alle Völker, die Gemeinde und eine Bitte um bufsfertige Gesinnung enthalten ist. Auch andere Agenden stellen das Fürbittengebet zwischen Präfation und Konsekration *(Kurbrandenb. 1540, Braunschw.-Lüneb. 1542, Pfalzneuburg 1543, Frankf. 1565* [nach der Vermahnung], *Hessen 1566, Lützelst. 1605).*

d) Luther hatte jedwedes Weihegebet vor den verb. test. gestrichen. Die *Kantzsche Messe* fügte ein Weihegebet der Elemente ein, das auf die Einsetzungsworte überleitete (S. 403). Aufser dieser ersten deutschen Ordnung findet sich noch in *Pfalzneub. 1543* vor den verb. test. ein derartiges an Christus gerichtetes Gebet, das die Elemente vor ihn bringt und ihn bittet: „du wollest dieselben durch deine göttliche Gnade, Güte und Kraft heiligen, segnen und schaffen, dafs dieses Brot dein Leib und dieser Wein dein Blut sei und allen denen, die davon essen und trinken, zum ewigen Leben lassen gedeihen". Andere Agenden dagegen nehmen statt dessen vor der Konsekration ein Bereitungsgebet für die Kommunikanten auf *(Nürnb. 1524, Strafsb. 1525, Nördl. 1538, Waldeck 1556, Österr. 1571, Hessen 1574).*

e) Als wichtigstes und unerläfsliches Stück der Abendmahlsliturgie galten die Einsetzungsworte oder richtiger der neutestamentliche Bericht über die Einsetzung des Abendmahls durch den Herrn nach Paulus (1. Kor. 11, 23 ff.) mit Ergänzungen

der Synoptiker. Luther hatte die Worte ursprünglich nur als Verkündigung an die Gemeinde aufgefafst, weshalb er sie auch laut und deutlich singen liefs.

Im Sermon von der würdigen Empfahung des heil. wahren Leichnams Christi v. J. 1521 (17, S. 68) sagt L.: „Die Worte, ob sie wohl der Priester heimlich spricht (und wollte Gott, er spräche sie aufs allerlauteste, dafs sie jedermann klärlich hörte auch in deutscher Sprache), so soll sie doch ein jeglicher Christ in der Messe vor ihm haben und nur auf dieselben acht haben vor allen Dingen; denn gleichwie sie lauten zu uns allen, also redet sie auch der Priester an Christi statt zu allen, die um ihn stehen; sollen uns auch ihrer annehmen, darauf bauen und nicht zweifeln, wir werden damit zu Gaste geladen von dem Herrn zu diesem Mahl". Besonders bedeutsam ist aber auch folgende Stelle in der Schrift: „Vom Mifsbrauch der Messe" v. J. 1522: „Gleichwie geboten ward, dafs man das Gesetz mit Fleifs dem Volke predigen und einbilden sollt: also hat auch Christus das Neue Testament jedermann und überall öffentlich zu verkündigen geboten, denn die Summa des ganzen Evangelii ist darinnen begriffen, wie Paulus sagt: So oft ihr werdet essen dies Brot und trinken den Kelch, so sollt ihr verkündigen den Tod Christi. Denn so du fragest: Was ist das Evangelium? kannst du nicht besser antworten, denn diese Worte des Neuen Testaments, nämlich dafs Christus seinen Leib gegeben und sein Blut für uns zur Vergebung der Sünden vergossen hat. Das soll den Christen allein geprediget, eingebildet und allezeit zu bedenken treulich befohlen werden. So haben die gottlosen Pfaffen Worte der Benedeiung daraus gemacht, und so heimlich verborgen, dafs sie dieselbigen keinem Christen, wie heilig und fromm er gewest ist, haben wollen wissen lassen ... Darum sollen diese Worte, als ein kurzer Begriff des Evangelii, einem jeglichen Christenherzen eingebildet und unterweist werden, dafs er sie stets ohne Unterlafs betrachte und seinen Glauben in Christum damit übe, stärke und erhalte; und sonderlich, wenn er zum Sakrament geht" (28, S. 87 f.). Demnach ist also der Bericht eine Verkündigung des Evangeliums an die Gemeinde. Er ist das Wort Gottes, auf Grund dessen sie sich um den Tisch des Herrn schart, wodurch das Mahl zur Feier des Abendmahls wird und wodurch die Gemeinde gewifs wird, dafs der Herr ihr seinen Leib und sein Blut und mit ihnen Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit unter dem Brot und Wein darreichen will.

Diese Auffassung des Einsetzungsberichts findet sich auch vielfach in Süd- und Westdeutschland, indem demselben längere oder kürzere einleitende Worte, die sich an die Gemeinde richten, vorausgeschickt werden, z. B. im *Augsb. Agendenbüchl. 1537, Württemb. 1553, 1559, Pfalz 1554, 1556, Baden 1556, Hessen 1574, Nassau 1576, Strafsb. 1598.*[19]) Auch die Form. Conc. wie die lutherischen Dogmatiker, z. B. M. Chemnitz und J. Gerhard, wollen den Bericht als eine Verkündigung an die Gemeinde auf-

[19]) Auch in späteren Agenden: *Hanau 1659, Nördl. 1676, Ulm 1747, Schwäb. Hall 1771.*

gefafst wissen, „damit der Zuhörer Glaube von Wesen und Frucht dieses Sakraments durch Christi Wort erwecket, gestärket und vergewissert werde“ (F.C. VII, R. 749). — Von 1523 an hat Luther aber in der *Form. m.* (S. 401) den Bericht als Worte der Konsekration, die über den Elementen gesprochen wurden, aufgefafst, da er jedwedes Weihegebet der Messe strich und kein anderes einfügte. Er verlegte zweifellos von da an in die über die Elemente gesprochenen Worte den Vollzug der unio sacramentalis und die dadurch gewirkte Gegenwart des Herrn in den Elementen. Der Bericht heifst unter diesem Gesichtspunkt „Benedictio“ *(Form. m.)*, „das Amt und Dermung“, d. h. Konsekration (*D. Messe* s. o. S. 411), „die evangelischen Worte der Gebenedeiung oder Konsekration über Brot und Wein“ *(Preufsen 1525)*, „verba consecrationis“ *(Kurbrandenburg 1540)*. Anders *Bremen 1534:* „Und ist hier der Befehl, Wille, und Einsetzung Christi unsere rechte Konsekration“.

Luther sagt in der Haus-P. 4^2, S. 494: „Unser lieber Herr Christus spricht: . . wenn ihr in meinem Namen zusammenkommt und wollt von mir predigen und lehren, so nehmet Brot und Wein und sprechet diese meine Worte darüber, so soll mein Leib und Blut da sein, wahrhaftig und wesentlich“. Vgl. auch 28, S. 67. 295. 32, S. 421, im Gr. Katech. R., S. 553 f. Vgl. auch seine Forderung, dafs konsekrierte Hostien und Wein aufgezehrt[20]) oder verbrannt werden sollen (de W. 5, S. 573. 777, Tischreden v. Förstem.-Binds. 2, S. 311 f.). Er will zwar nicht die einzelne Silbe bestimmen, bei welcher die unio während der Recitation der Worte erfolgt, behauptet aber entschieden den Vollzug solcher zeitlichen unio sacramentalis während des Sprechens der Worte über Brot und Wein. (Schreiben an Karlstadt 1527, de W. 3, S. 281 ff.). — Überhaupt ist die lutherische K. des 16. und besonders des 17. Jahrh. beherrscht von dieser entschieden katholisierenden Auffassung. Bei einer Disputation im Jahre 1536, der Luther präsidiert, behauptet einer der Wittenberger Theologen: „Quod erat panis ante consecrationem, jam Christi corpus est post consecrationem, quia sermo Christi creaturam mutat.“, ohne dafs Luther, der sogleich darauf in die Disputation eingreift, gegen diesen Satz sich wendet (Drews, Disputationen D. M. L.s, S. 87). Sarcerius will herabgefallene Brocken von geweihten Hostien und verschütteten Wein „erasa terra comburi“ (C.R. IX, S. 962). Joachim II. verjagt einen Geistlichen wegen Verschüttung von konsekriertem Wein (Z. hist. Th. XIX, S. 488 ff.). Cruciger verteidigt in einer Disputation zu Leipzig 1539 den Grundsatz: „extra usum nullum sacramentum“, giebt aber dann zu, dafs für 1 oder 2 Tage (!) die unio sacramentalis bei geweihten Hostien fortbestehe (Kawerau in ZPrTh. 1899, S. 39). Friedrich Balduin in Wittenberg erklärt, dafs wenn ein Geistlicher aus Unachtsamkeit einen Teil der Konsekrationsworte auslasse, die Kommunikanten kein Sakrament empfingen (Casus consc. 1654, p. 821 f.). Vgl. auch den in Dedeken, Thes. decis. I, S. 580 berichteten Fall und die Entscheidung der th. Fakultät zu Jena. Die *Magdeb. Agenda 1740* (!) verbietet, dafs das Eingiefsen des Weines in den Kelch dem Küster überlassen werde. Wenn dabei ein Irrtum entstehe, solle der

[20]) So auch *Nürnberg 1524* (Th.St.Kr., 1883, S. 60), *Pfalzneuburg 1543.*

allein dazu verpflichtete Pfarrer am Leibe und dem Befinden nach am Leben bestraft werden (Daniel II, S. 153 f.).[21])

Den einzig und allein richtigen lutherischen Grundsatz „extra usum nullum sacramentum“ spricht Luther wohl auch gelegentlich aus, zieht aber nicht die Konsequenzen. Viel bestimmter als Luther vertreten diesen Grundsatz Melanchthon,[22]) M. Chemnitz,[23]) Joh. Gerhard[24]) u. a. Besonders wird dies auch in der Form. Conc. betont.[25]) Dennoch haben auch diese letztgenannten Theologen

---

[21]) Der wesentlichste Fehler, der sich bei dieser Auffassung verhängnisvoll durch die lutherische Dogmatik hindurchzieht, ist der, dafs die unio sacramentalis überhaupt als ein zeitlicher Vorgang angesehen wird. Während in Bezug auf die Kategorie des Raumes die lokale Einschliefsung des Leibes und Blutes Christi in die Elemente mit aller Entschiedenheit von Luther und den Dogmatikern abgelehnt wird, bleiben sie in der Kategorie der Zeit hängen. Es ist auch an sich ganz gleichgültig, ob man, wie Luther thut, die Verwirklichung des Sakraments zeitlich in die Konsekration verlegt und nur ablehnt, das eigentliche „Nun“ der unio sacramentalis zu bestimmen, oder ob man sie in die Distribution und Mandukation als einen zeitlichen Vorgang legt. Im ersteren Falle kommt man ganz notwendig zu der Frage über die cessatio sacramenti in Bezug auf die ungebrauchten konsekrierten Hostien, so sehr sich auch Luthers gesunder Sinn dagegen sträubt. Aber auch bei der Mandukation kommt man bei zeitlicher Fixierung der unio sacramentalis zu Folgerungen, wie sie z. B. Michael Müling (Isagoge S. 102, abgedr. bei Dedeken a. a. O. I, S. 584) zieht, der zwar die Behauptung ablehnt, dafs die übrig gebliebenen konsekrierten Elemente oder vergossener Wein Leib und Blut des Herrn seien, da die Konsekration nicht allein (!) den Leib und Blut Christi wirke („es mufs auch das Essen und Trinken dazu kommen als der rechte Gebrauch der Sakramente“), der aber doch dann fortfährt: „Daher, so was von kranken Kommunikanten wiedergegeben wird, ins Wasser zu giefsen sein soll. Was von gesegnetem Brot und Wein auf der Zungen des Kommunikanten zu achten, dafs es zu verbrennen, bezeuget die Torgische Historie etc.“ Vgl. besonders den bei Dedeken (a. a. O. III, S. 416) berichteten Fall, wo es sich um die Frage handelt, was mit einer dem Mund absichtlich entnommenen Hostie zu thun sei, wobei die unglaublichsten Möglichkeiten erörtert werden. Vgl. Rietschel, Dekanatsprogramm. 1898, S. 49 ff. Kawerau, ThStKr. 1896, S. 356 ff. Z.Pr.Th. 1899, S. 38 ff.

[22]) C. R. IX, S. 848. Consilia sive judicia theol. Ph. M.'s ed. Pezel (1600) II, S. 152. Bindseil, Supplementum, p. 309, s. Kawerau und Rietschel a. aa. OO.

[23]) Vera et sana doctrina de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena domini (1560) c. 13. Rietschel a. a. O.

[24]) Ausführliche Erklärung der beiden Artikel von der heil. Taufe und von dem heil. Abendmahl (1610), s. Kawerau a. a. O.

[25]) Rechenb. S. 747 ff. Im Jahre 1568 wurde der Pfarrer Saliger abgesetzt, weil er behauptete, die Konsekration geschehe nur durch das Hersagen der Einsetzungsworte.

nicht nur den liturgischen Gebrauch der Einsetzungsworte vertreten, sondern ihr Sprechen über den Elementen als wesentlich notwendig für die sakramentale Gegenwart Christi im Abendmahl behauptet.[26])

Form. Conc. (R. 747) behauptet, auch die ersten Stiftungsworte Christi seien nur dann in der Wiederholung des Abendmahls wirksam, wenn sie bei der Abendmahlsliturgie „super pane et vino recitantur", und wenn „benedictus panis et vinum benedictum distribuuntur", so dafs doch die pronuntiatio der Einsetzungsworte über Brot und Wein als zur Verwirklichung der sakramentalen Gegenwart in den Elementen notwendig gedacht wird.

Sehr verhängnisvoll ist bei Luther und in der lutherischen Kirche die Anwendung des auf die Taufe bezüglichen Wortes Augustins: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" wider seine ursprüngliche Bedeutung (s. o. S. 301). Dennoch wird der Bericht über die Einsetzung der Taufe in der lutherischen Kirche bei der Taufe nicht verwendet.

f) Die Signation der Elemente[27]) mit dem Kreuz wurde von Luther beseitigt, „omissa oratione sequenti . . cum omnibus signis, quae fieri solent super hostiam",[28]) weil er allein in das Wort Gottes die Wirkung gelegt sehen wollte und jede Handlung des Priesters, die sakramentwirkend gedeutet werden konnte, ausschlofs.

Keine lutherische Agende des 16. Jahrh. kennt die signatio crucis, aufser Thomas Münzers *Ordnung für Alstädt 1523*, die bei dem zweimal innerhalb des Abendmahlsberichtes wiederkehrenden Worte „benedixit", das Luther mit „dankete", Thomas Münzer aber mit „gesegnete" übersetzt, das Kreuzeszeichen wie in der Messe gebraucht. Während stets, z. B. bei der Taufe, die signatio crucis in den Agenden durch ein Zeichen (+) vermerkt ist, fehlt

---

26) Chemnitz: „Derhalben wenn dasselbige Wort bei dem Abendmahl nicht ist, sondern wird ausgelassen und davon genommen, so wird es wahrlich nicht ein wahrhaftiges Sakrament werden noch sein. (Vera et falsa doctrina de praesentia corp. et sang. Chr. in coena dom. c. 13). Gerhard: „institutionis suae verbo, quod per os ministri pronuntiatur, efficit, ut panis sit ipsius corpus et poculum ipsius sanguis". (LL. th. XXI, c. 93, § 154).

27) Vgl. zu dieser Frage besonders Muethel, Ein wunder Punkt in der luth. Liturgie. 1895, S. 39 ff. Ders., Nochmals Sätze über unsere luth. Konsekrations-Liturgie im Abendmahlsakt. 1895, S. 52 ff. — Kawerau a. a. O. — Rietschel a. a. O. S. 63 ff.

28) W. 12, S. 213, f. Vgl. auch Tischreden 59, S. 37. — Meusels Handlexikon, Art.: Abendmahlsfeier, berichtet, Luther verordne in der „*Deutschen Messe*", „bei den Worten der Konsekration Brot und Wein mit dem Zeichen des Kreuzes zu segnen", obgleich kein Wort davon zu finden ist. Mit welchem Rechte v. Zezschwitz (Prakt. Th. § 255, S. 371) behauptet, Luther habe seine „anfänglich kritische Stellung später aufgegeben", ist unverständlich, da er keinen Nachweis zu liefern versucht.

sie beim Abendmahl durch das ganze 16. Jahrh. in allen Agenden (z. B. *Herzog Heinrich 1539* und *1584, Braunschw. 1528, Hamb. 1529, Mecklenb. 1552, Lüneb. 1564, Braunschw.-Lüneb. 1569 und 1619, Rothenb. 1611).* Direkt verboten wird es *Hannover 1536.* Oft werden genau alle einzelnen Riten beschrieben. Der Pastor soll beim Recitieren die Patene bezw. den Kelch anfassen oder in die Hand nehmen (z. B. *Braunschw. 1528, Wittenb. 1533, Henneb. 1582)* oder „mit beiden Händen nehmen" *(Kurbrandenb. 1540),* oder „nehmen und bis zum Ende seiner Brust gleich halten" *(Pfalzneub. 1543),* aber niemals wird das Kreuzeszeichen erwähnt.

Zuerst findet sich wohl die signatio crucis bei Joh. Gerhard,[29]) der sie „externum signum benedictionis et consecrationis, memoriam renovans crucis Christi" nennt. Sie sei eine „ceremonia adiaphora . . . nequaquam vero vis aliqua spiritualis ei tribuatur". Die ganze Erörterung steht aber bei ihm unter der Frage, „an formatio figurae crucis super panem et vinum improbanda sit", woraus hervorgeht, dafs sie damals nicht allgemein üblich war, sondern erst ihr Recht sich zu erkämpfen suchte. Als erste Agende, die das Kreuzeszeichen aufnimmt, erscheint die *Coburger 1626,*[30]) die es bei den beiden Worten „nahm" gebraucht.

Die Signation findet sich in *Magdeb. 1653:* Das Zeichen des Kreuzes „kann behalten und die Pfarrkinder unterrichtet werden, dafs diese Ceremonie unter die Mitteldinge gehöre und nur als ein äufserlich Zeichen des Segens gebraucht werde, dabei wir uns des Kreuzes Christi und seines unschuldigen Leidens und Sterbens zu erinnern, sonsten aber keine sonderbar verborgene Kraft in sich habe". Desgl. *Weimar 1685.* In *Kursachs.* ist das Kreuzeszeichen 1633 noch nicht in Übung gewesen, während es 1658 als „signum solitum" erscheint. Dedeken, thes. decis. III, S. 415, 411. S. den näheren Nachweis bei Rietschel a. a. O. S. 65.

Das Brechen und das Einlegen der Hostie in den Kelch wurde beseitigt (Luthers *F. M.:* „nec frangatur hostia nec in calicem misceatur"), weil man das erstere mit der katholischen Opfertheorie, das andere mit der Kelchentziehung in Zusammenhang brachte. Für die Elemente wurde ungesäuertes Brot gebraucht, wenn dies auch als Adiaphoron bezeichnet wurde (s. Gerhard loc. theol. X, 30 ff.),

---

[29]) LL. theol. XXI, cp. 13, § 156.

[30]) Daniel II, S. 138. Muethel, Wunder Punkt etc. S. 103. Wodurch ist diese signatio crucis in der luth. Kirche üblich geworden? Bär (Sächs. K.- u. Sch.-Bl. 1898, No. 20) vermutet als treibenden Grund die Bekämpfung des Kryptocalvinismus. Auch Verfasser hat die Vermutung gehabt, zumal entschieden die sog. lutherische Spendeformel durch die Gegnerschaft gegen den Kryptocalvinismus zur alleinigen Geltung gekommen ist (S. 440). Indessen hat Verf. bis jetzt für die signatio crucis keinen gleichen Anhalt gefunden. Möglich ist, dafs sich das zur Konstatierung der Konsekration für nötig erachtete Anfassen der Patene und der Kelche zu dem Kreuzeszeichen als einem prägnanteren Ausdruck von selbst ausbildete.

und die Oblate blieb im Gebrauch. Die Mischung des Weins mit Wasser, die Luther in der *F. M.* zugelassen hatte, wurde abgelehnt *(Hannover 1536, Lippe 1538)*. Die Rezitation der Worte geschah im Gegensatz zur römischen Messe mit lauter vernehmlicher Stimme in deutscher Sprache.

Neben der von Luther (S. 411) vorgeschlagenen Melodie boten andere Melodieen *Braunschw. 1528, Brandenb.-Nürnberg 1533, Preufsen 1544.* Süddeutsche KOO. gaben das Singen oder Sprechen frei *(Brandenb.-Nürnb. 1533, Österr. 1571)*, andere ordneten blofs das Sprechen an *(Schw. Hall 1526, Augsb. 1537)*, auch so, dafs der Geistliche hinter dem Altar dem Volke zugewandt stehe und Brot und Wein vor sich habe *(Württemb. 1536)*. Diese Sitte bestand auch mannigfach in *Anhalt, Sachsen* und *Thüringen* (o. S. 140 und § 55, 4). Manchmal wurden auch einleitende Worte vorgeschrieben *(Frankf. 1565, Strafsb. 1598)*.

g) Die Elevation der konsekrierten Elemente wurde wie von Luther (S. 411)[31]) so auch anderwärts beibehalten *(Nürnb. 1524, Preufsen 1525, Kurbrandenb. 1540, Otth. 1543)*, auch mit Ankündigung durch das Glöckchen des Ministranten *(Preufsen 1525, Wittenb.)*.[32]) Sehr lebhaft waren die Verhandlungen über die Zulässigkeit der Elevation in dem Merseburger und Meifsner Sprengel bei den Verhandlungen, die unter Moritz von Sachsens Regierung stattfanden. Georg von Anhalt sprach sich für Beibehaltung aus. Schliefslich wurde die Elevation in das Ermessen der einzelnen Pfarrer gestellt.[33]) In Nürnberg schaffte sie 1543 Veit Dietrich nach langen Kämpfen ab.[34]) Doch wurde sie durch das Interim 1548 daselbst wieder eingeführt.[35]) In der *Oberlausitz* war die Elevation noch 1580 in Gebrauch. Das Klingeln durch den Ministranten bei der Konsekration bestand noch 1662 in *Leipzig*[36]) und wurde z. B. in *Görlitz* erst 1689 mit der Elevation abgeschafft.[37])

h) Das Vaterunser wurde entweder unverändert oder in der Form von Luthers Paraphrase in der *Deutschen Messe* (S. 410) aufgenommen *(Herz. Heinr. 1539, Nordhaus. 1539, Eisleb. Manuale 1563, Kursachs. 1580, Koburg 1626)*. In Franken *(Nürnb. [Döber] 1525, Erfurt 1526, Brandenb.-Nürnb. 1533,*

---

31) Vergl. auch Melanchthon, de elevatione CR. VII, S. 888. — Schmidt, Melanchthon S. 424 f. — Loesche, Matthesius 1, S. 16. 275. — de Lith, de adorat. et elevat. panis. 1753. — Gieseler, K.Gesch. II, 2, S. 408.

32) Kolde, Anal. luth. S. 227.

33) Vgl. Sehling, Kirchl. Gesetzgebung S. 50 f. 64. S. auch Luthers Brief vom 19. Sept. 1545 (de W. 5, S. 762).

34) Strobel, Leben V. D.s S. 99 ff. C. R. III, 504; Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas I, S. 279 f.).

35) MGkK. 1, S. 403.

36) Allgem. ev.-luth. K.Z. 1895, S. 1121.

37) MGkK. 1, S. 45.

Pfalzneub. 1543, Rothenb. 1611), auch *Preufsen 1525, Strafsburg 1525, 1544, Riga 1530, Kurbrandenb. 1540, Kurland 1570, Strafsburg 1598* wurde das VU. an seiner Stelle innerhalb der Messe nach der Konsekration gelassen, wie in Luthers *Form. m.* Die *Deutsche Messe* Luthers (S. 410) aber bewirkte, dafs es in allen Bugenhagenschen Ordnungen *(Braunschw. 1528, Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535),* auch *Württemb.* vor die verb. test. gesetzt wurde. Meist wurde dasselbe deutsch gesungen, nur vereinzelt auch lateinisch *(Brandenb.-Nürnb. 1533).* Anderwärts wurde es nicht vom Geistlichen, sondern von der Gemeinde deutsch gesungen (*Württemb. 1536* „dieweil es ein sonderlich herzlich Gebet und auch dazu eine öffentliche Beichte ist"). Öfters wurde es mit einer Aufforderung zum Gebet eingeleitet *(Preufsen 1525, Nürnb. 1525, Strafsb. 1525, 1598, Kurbrandenb. 1540).*

i) Als Übergang von der Konsekration (oder dem Vaterunser) zur Distribution behielt man meist „Pax Domini vobiscum" (No. XXXI der röm. M. S. 386) bei. Luthers *D. M.* hatte sie weggelassen. Man sah die Pax als Absolutionsformel an (Luthers *F. M.:* „vox plane evangelica annuncians remissionem peccatorum", *Preufsen 1525:* „Die evangel. absolutio, benedictio et pacis annuntiatio"). *Kurbrandenburg 1540* hat die Pax nach der Distribution. Als Responsum fügte der Chor (*Brandenb.-Nürnb. 1533, Österr. 1571)* oder die Gemeinde *(Kurbrandenb. 1540)* das Amen zu, oder es wurde auch: „Und mit deinem Geiste" vom Chor *(Nürnb. 1525, Preufsen 1525, Riga 1530)* oder von der Gemeinde *(Köln. Ref. 1543)* gesungen.

k) Das Agnus Dei wurde entweder wie in der röm. M. (No. XXXII, S. 386) nach dem Vaterunser und vor der Pax gesungen *(Preufsen 1525)* oder nach der Pax *(Kurbrandenb. 1540),* gewöhnlich aber während der Distribution, doch auch nach der Distribution vor der Schlufskollekte *(Braunschw. 1528, Hamb. 1529, Wittenb. 1533, Nordheim 1539).*

l) Die Distribution erfolgte meistens in der Weise, dafs der Geistliche zuerst sich selbst und sodann der Gemeinde, und zwar unmittelbar in den Mund, Brot und Wein reichte. *Pfalzneub. 1543* bestimmt, dafs der Priester zuletzt sich Brot und Wein reichen soll, *Strafsb. 1525* stellt die Ordnung frei. Andere KOO. verbieten ausdrücklich die Selbstkommunion des Geistlichen *(Goslar 1531).* Die Bugenhagenschen KOO., auch *Preufsen 1558, Kursachs. 1580* folgen der Ordnung von Luthers *D. Messe,* nach der sogleich nach der Konsekration des Brotes dasselbe gereicht werden soll (S. 411). In den andern Agenden behielt man aus praktischen Gründen die Form der Messe bei. Zuerst sollen die Männer, danach die Frauen hinzutreten, oder auch zuerst die Jungen und dann die Alten *(Frankf. 1530).* Auch fordert man hie und da Bänke zum Knieen an beiden Altarseiten *(Oldenb. 1573, Hoya 1581).* Vielfach wird darauf gehalten, dafs nichts von den gesegneten Elementen übrig bleibe oder gar verschüttet werde (s. Kliefoth

S. 79 ff.). Während der Austeilung soll die nicht kommunizierende Gemeinde deutsche Lieder singen *(Braunschw. 1528, Kassel 1539, Österr. 1571).*

m) Bei der Distribution läfst Luther in der *F. M.* die Anwendung der Spendeformel der Röm. Messe: „Corpus (Sanguis) D. n. J. Chr. custodiat animam meam (tuam), in vitam aeternam" in das Belieben des Geistlichen gestellt sein. In der *D. M.* erwähnt er keine Spendeformel. Auch in *Herzog Heinrich 1539, Wittenb. 1533, Mecklenb. 1552* fehlt sie. Bugenhagen lehnt den Gebrauch einer solchen ausdrücklich ab (z. B. *Schlesw.-Holst. 1542:* „Wenn man das Sakrament austeilet, so soll man den Kommunikanten . . . nichts sagen, denn zuvor ist es insgemein gesagt, mit den Worten und Befehlen Christi in ihren Ohren. Das kann man nachmals nicht besser machen"). Die meisten KOO. haben Spendeformeln und zwar a) die der Messe, teilweise mit einzelnen Variationen *(Joachimsth.,*[38]*) Nürnb. 1525, Pommern 1542, 1569, Pfalzneub. 1543, Schwäb. Hall 1543, Oldenb. 1573).* b) Andere haben (mit einzelnen Variationen): „Nehmet (nimm) hin und esset (iſs), das ist der Leib Jesu Christi, der für euch (dich) gegeben ist" *(Preufsen 1525, Brandenb.-Nürnb. 1533, Kurbrandenb. 1540, Württemb. 1536, Pfalzneub. 1557, Österr. 1571, Oldenb. 1573).* c) Andere vereinen beide Formeln, indem sie an b hinzusetzen (in Variationen): „der stärke und erhalte euch (im wahren Glauben) zum ewigen Leben" *(Augsb. 1537, Erbach 1560, Nassau 1576, Straſsb. 1598).* d) Besondere Formeln haben: *Straſsb. 1525:* „Unser Herr J. Chr. sprach zu seinen lieben Jüngern: Nehmet hin und esset — gegeben wird", ähnlich *Lützelst. 1605:* „Unser Herr J. spricht: Nehmet hin — gegeben", *Erbach 1560:* „Gedenk, dafs der Leib Christi für dich in den Tod gegeben ist", *Waldeck 1556:* „Gedenk, glaub und bekenne, dafs Christus für dich gestorben ist", *Kurpfalz 1595:* „Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi". — Die luth. Kirche faſste die Spendeformel als Ausdruck der Applikation an den einzelnen Kommunikanten auf, „zu mehrerer Erinnerung und Stärkung aller Schwachgläubigen und zu mehreren Trost", „dafs einem jeden Kommunikanten des Herrn Christi Wohlthaten, auch dieses Sakr. Nutz und Wirkung absonderlich erinnert werde". Noch 1633 giebt ein Gutachten der Leipziger theol. Fakultät zu, dafs die Spendeformel ohne Nachteil des Sakraments und der Kommunikanten könne weggelassen werden.[39]) Die Bekämpfung des Kryptocalvinismus bewirkte es, dafs die unter b und c genannten Formeln als allein berechtigt vorgeschrieben wurden, und dafs zur Verstärkung des luth. Bekenntnisses eingefügt wurde „das ist der wahre Leib" (zuerst *Brandenb.-Nürnb. 1591, Koburg 1626*). Erst *1647* wurde in *Lübeck,* wo bisher durch

---

[38]) Lösche, Die K., Sch. und Spital-Ordnung von J., Wien 1891.

[39]) Dedeken, Thes. decis. I, S. 577 f., III, S. 411.

Bugenhagen keine Spendeformel im Gebrauch war, die also erweiterte, als lutherisch geltende Spendeformel eingeführt.[40])

n) Nach der Distribution behielt, wie Luther in der *F. M.*, auch *Kurbrandenb. 1540* das Gebet der Messe: „Quod ore sumpsimus etc." bei. Andere KOO. gebrauchten an dieser Stelle einen an die Gemeinde gerichteten Bibelspruch,[41]) oder auch Simeons Lobgesang Luk. 2, 29 ff. *(Nürnb. 1525, Straſsb. 1525).* In den meisten Fällen folgt aber wie in Luthers *D. M.* eine Dankkollekte, meist mit dem vorausgehenden Versikel: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich", Resp.: „Und seine Güte währet ewiglich", oder auch mit dem vorausgehenden: „Der Herr sei mit euch etc." Am meisten verbreitet blieb die Kollekte in Luthers *D. M.* (S. 411).[42])

o) Als Schluſs des Gottesdienstes diente in den meisten Agenden der aaronitische Segen, wobei meist der Singular „dich, dir" *(Braunschw. 1528, Kurbrandenb. 1540, Mecklenb. 1552 u. a.),* aber auch der Plural „euch" *(Straſsb. 1525, Pfalz 1556, Worms 1560, Hüttenb. 1601, Erfurt 1605)* gebraucht wurde. Im dritten Gliede heiſst es schon in der *D. M.* Luthers und in den Agenden stets „auf dich", wie auch die Ausgaben der Bibelübersetzungen von 1534—1541 haben, was später in der normativen Bibelübersetzung von 1545 in „über dich" gewandelt ist.[43]) *Preuſsen 1544* hat die drei Glieder des Segens als gesonderte Segensformen zur Auswahl. Auch wird das letzte Glied als Responsum seitens der Gemeinde verwendet *(Riga 1530).* Hie und da wird auch die Segensformel der Messe (S. 393) oder eine verwandte Segensform neben dem aaronitischen Segen verwendet *(Brandenb.-Nürnb. 1533, Mecklenburg 1540, Württemberg 1553, Worms 1560).* Auch wird an den Segen angefügt: „Gehet hin, der Herr geleite euch zum ewigen Leben" *(Augsb. 1537, Hessen 1574).*

§ 49. Die Nebengottesdienste in der lutherischen Kirche.

F. Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung in der ev.-luth. Kirche. 1856. — Kliefoth 8 [5], S. 164 ff. — Schoeberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs I, S. 515 ff.

1. Die Horen, die in der römischen Kirche nur für die Klöster und Kollegiatstifte Bedeutung hatten, wurden in ihrer gesamten Einrichtung nicht in die evangelischen Gemeinden herübergenommen. Einzelne KOO. dachten allerdings an ihre Einführung auch für die

---

[40]) Vergl. zur Spendeformel: Höfling S. 124, Kliefoth S. 123 ff., Kawerau in ZlThK. 1870, Rietschel in ThStK. 1885, S. 391 ff.

[41]) Gesammelt bei Höfling S. 131.

[42]) Andere im Gebrauch stehende Schluſskollekten s. bei Höfling S. 126 ff.

[43]) Vgl. Delitzsch, Der mos. Priestersegen in ZWkL. 1882, S. 134 ff.

Gemeinden.[1]) Doch fand dies keine Nachfolge. Nur in den evangelischen Konvikten, Klosterschulen und Konventen, die an Stelle der Klöster und Stifte getreten waren, wurden die Horen beibehalten, wenn auch manchmal in ihrer Zahl beschränkt. *(Pfalzneub. 1543:* „etliche oder alle Horen", *Schlesw.-Holstein 1542:* „sechs Horen", *Kalenb. 1569:* „drei Horen".)

Nur die beiden Horen, die dem Volke zugänglich waren, die Laudes, die mit der Matutina verbunden wurden, und die Vesper, die zugleich mit dem Completorium vereinigt wurde (S. 169), bekamen besondere Bedeutung als Gemeindegottesdienst.

2. Luther nahm in dieser Weise Mette und Vesper auf.

„Das Gesänge in den Sonntagsmessen und Vesper lafs man bleiben, denn sie sind fast gut und aus der Schrift gezogen, doch mag mans wenigern oder mehren. Aber das Gesänge und Psalmen täglich des Morgens und Abends zu stellen, soll des Pfarrers und Predigers Amt sein, dafs sie auf einen jeglichen Morgen ein Psalmen, ein fein Responsorium oder Antiphon mit einer Kollekten ordnen. Des Abends auch also, nach der Lektion und Auslegung öffentlich zu lesen und zu singen. Aber die Antiphon und Responsoria und Kollekten, Legenden von den Heiligen und vom Kreuz lafs man noch eine Zeit stille liegen, bis sie gefegt werden, denn es ist greulich viel Unflats drinnen" (22, S. 155 f.)

Öfters wurden tägliche Metten und Vespern angeordnet *(Herz. Heinr. 1539, Wittenb. 1533. 1559, Braunschw.-Wolfenb. 1543, Kursachsen [Casimir] 1626).* Anderwärts wurden die Metten nur für die Städte, in denen Schulen waren, bestimmt, oder nur für die Sonn- und Festtage *(Pommern 1535),* oder nur an den hohen Festen, sowie des Sonntags „nur auf Begehr" *(Preufsen 1558).* Vespern wurden an den Sonnabenden sowie den Tagen vor den hohen Festen und Feiertagen (Vigiliae genannt S. 203) und an den Sonntagen gehalten *(Braunschw.-Lüneb. 1544, Mecklenb. 1552, Verden 1606).* Metten und Vespern waren hauptsächlich für die Jugend bestimmt und wurden daher auch vielfach von den Schulen ohne Mitwirkung der Geistlichen ausgeführt, wenn nicht gepredigt wurde. Der Besuch der Gemeinde war ein geringer.

In der Mette und Vesper wurde das „Deus in adjutorium" (s. S. 394) beibehalten, auch wohl andere Wechselgesänge, z. B. „Domine labia mea operies", Resp.: „et os meum annunciabit laudem tuam" (aufser der Matutina). Es wurden hierauf ge-

[1]) *Kurbrandenb. 1540:* „Der Chorgesang soll wie bis anher in allen Stiften und Klöstern, auch den Pfarrkirchen, wie er gebräuchlich gewesen, lateinisch gesungen und gelesen werden, . . . es sei Metten, Prima Tertia, Sexta, Nona, Vesper, Complet oder was mehr ist" (Richter I, S. 328). *Elbogen 1523* will es in des Pfarrers Willen stellen, „er mag's halten, oder mag's lassen".

wöhnlich Psalmen gesungen und zwar in der Mette Ps. 1—109, in der Vesper Ps. 110—150, mit Auslassung einiger Psalmen, die eine bestimmte andere Verwendung hatten. Luther bestimmte in der *F. M.* nicht mehr als drei Psalmen, was vielfach Nachfolge fand. Die Psalmen waren von Antiphonieen eingeleitet. Als Schriftlesung wurde gewöhnlich ein Kapitel in lectio continua verwendet, das, wenn es lang war, in mehrere (bis drei) Abschnitte geteilt wurde. In den Metten wurde gewöhnlich das N. T., in den Vespern das A. T. vorgetragen und zwar von einzelnen Schülern in lateinischer Sprache und liturgisch gesungen, worauf ein anderer Schüler den ganzen Abschnitt deutsch sang, weshalb öfters von einer vierfachen Lektion gesprochen wird. Zwischen die einzelnen Abschnitte wurden passende Responsorien, auch Hymnen eingefügt. Darauf folgten Cantica (S. 395) und zwar in der Mette das Benediktus (cant. Zachariae) und das Te deum laudamus, in der Vesper das Magnificat (Cant. Mariae) und das Nunc dimittis (Cant. Simeonis). Auch waren die alttestamentlichen Cantica und das Athanasianum im Gebrauch. Alle diese Gesänge wurden antiphonisch ausgeführt. Gewöhnlich folgten das Kyrie und das Vaterunser und fast stets die Kollekte, hie und da statt dieser drei Stücke auch das allgemeine Kirchengebet, worauf das Benedicamus (S. 395) hie und da auch der aaronitische Segen den Abschluſs bildete. Auch das Gemeindelied wurde häufig verwendet. An Sonn- und Festtagen wurde auch öfters eine Predigt, gewöhnlich nach den Lektionen, angefügt. Auch wurden häufig Katechismusstücke, und zwar ebenfalls liturgisch gesungen, eingefügt, die später dem „Beten“ oder „Aufbeten des Katechismus“ wichen, in dem die Katechismusstücke Luthers abgefragt wurden.

3. Wenn in der Sonntagsmette keine Predigt gehalten wurde, wurde neben derselben, teils vorher, teils nachher, oft noch ein besonderer Frühgottesdienst angeordnet. Derselbe enthielt ein oder mehrere deutsche Lieder, eine Predigt (entweder über eine der Perikopen oder auch über den Katechismus) und ein deutsches Lied. Eine Bereicherung durch das Te deum oder das Benediktus, wie in der Mette, fand auch zuweilen statt.

Auch um 12 Uhr wurde an Sonn- und Festtagen vielfach ein Gottesdienst abgehalten, der entweder eine Predigt über den Katechismus oder die Epistel, an Festtagen über die Festgeschichte, oder aber statt der Predigt eine Katechisation

(z. B. *Kalenb. 1569, Lüneb. 1598*) enthielt. Im letzteren Falle wurde nach einem Lied der Katechismus von zwei Knaben nach Frage und Antwort an den Stufen des Altars gebetet, worauf die Katechisation folgte.

Gewöhnlich wurde dieser Gottesdienst mit der Vesper verbunden, wie man die Mette mit dem Frühgottesdienst verband. Es wurde dann das der Vesper gehörige Magnificat eingefügt. Auch für das Land wurde meist ein Nachmittagsgottesdienst angeordnet, aber selten mit eingefügter Predigt. *Mecklenb.* bestimmt, dafs in diesem Gottesdienst während der Passionszeit die Leidensgeschichte gelesen werden solle. Gewöhnlich wurde in diesen Gottesdiensten der Katechismus getrieben, ohne dafs die Vesperordnung eingehalten wurde.

An den Wochentagen wurde in den Städten oft alltäglich, oft nur Mittwoch und Freitag (den alten Stationstagen S. 167), auch wohl nur Freitag ein Predigtgottesdienst früh, seltener am Abend, mit den Vespern verbunden oder auch aufser den Vespern gehalten. Vielfach wurde in demselben über den Katechismus gepredigt. Am Mittwoch und Freitag wurde die Litanei mit der Gemeinde gesungen.

§ 50. Der evangelische Gottesdienst vom 17. bis 19. Jahrhundert.

1. Der dreifsigjährige Krieg verwüstete vielfach das kirchliche Leben völlig. Auch die Ordnungen des gottesdienstlichen Lebens litten tiefen Schaden. Dennoch entstanden in dem ersten Jahrzehnt des Kriegs noch neue Agenden, bezw. neue Ausgaben bestehender Agenden.[1]) Nach dem Kriege wurde die Neuordnung des Gottesdienstes überall aufgenommen. Die Agenden, von denen viele vernichtet waren, wurden möglichst unverändert neu herausgegeben.[2]) Unter der Wirkung der Orthodoxie machte sich gegenüber der Verwilderung der Zustände der staatlich polizeiliche Charakter der kirchlichen Ordnungen geltend, der die gesamten Sonntage unter

[1]) So z. B. *Teklenburg 1619, Braunschw.-Lüneb. 1619, Jülich-Cleve-Berg 1624, Koburg 1626, Kurfürst Casimir zu Sachsen 1626, Ostfriesland 1631, Magdeburg-Halberstadt 1632* (auf Befehl Gustav Adolfs herausgegeben), *Braunschw.-Lüneb. 1643.*

[2]) So z. B. *Nördlingen 1650, Mecklenburg 1650, Osnabrück 1652, Stade 1652, Sachsen, Engern und Westfalen, Lauenburg 1655, Braunschweig-Lüneburg 1657, Hessen 1657, Herzog Joh. Ernst zu Sachsen KO. 1658, Halle 1660.*

den Gesichtspunkt des alttestamentlichen Sabbatgesetzes stellte (S. 165). Der Gottesdienst wurde als gesetzliche Institution angesehen, und für kirchliche Versäumnisse waren Strafen angeordnet.[3])

2. Es ist ungerecht, wenn man die Zeit der Orthodoxie nur als eine Zeit der erstarrten Lehrverkündigung ansieht. Männer, wie der Dogmatiker Johann Gerhard, der die meditationes sacrae schrieb, vor allem aber Johann Arndt, Valentin Andreä u. a. beweisen schon die Einseitigkeit dieses Urteils. Aber erst der Pietismus brachte eine tiefe und weittragende Gegenwirkung, wenn er auch zunächst allerdings nicht auf die breiten Massen, sondern innerhalb der kleineren Kreise auf die einzelnen Persönlichkeiten zu wirken suchte. In den kleinen Konventikeln entwickelte sich eine Form der Privaterbauung, die von den öffentlichen Gottesdienstordnungen völlig abwich. Die erweckliche Betrachtung des Wortes Gottes mit dem vorausgehenden und folgenden freien Herzensgebet entsprach völlig dem inneren Bedürfnis. Neben den öffentlichen Gottesdienst traten die collegia pietatis für die geistlich geförderten Christen. Der öffentliche Gottesdienst sollte allerdings dadurch in keiner Weise beeinflufst werden. Es lebten Gedanken auf, die auch Luther im Jahre 1526 in eigenartiger Weise ausgesprochen hatte (S. 40), nur dafs bei dem Pietismus der Charakter der Zusammenkünfte von besonderer Art war. Aber es konnte doch der Einflufs des Pietismus auf die öffentlichen Gottesdienste nicht ausbleiben. Gerade er mufste es wünschen, in die breiten Volksmassen die erweckliche Predigt zu tragen und an Stelle der festen Formen mehr die freiere Einwirkung der erweckten und bekehrten Persönlichkeit zu stellen. Durch die Betonung des individuell persönlichen Christentums wurde das liturgisch feststehende vielfach gering geachtet. Die gebundenen Akte des Gottesdienstes wurden umgeprägt und unter den Begriff einer einseitigen „Erbaulichkeit" gestellt. Dem freien Gebete des erweckten Geistlichen wurde ein gröfserer Spielraum gewährt. Doch wahrten die neu erscheinenden Agenden jener Zeit im wesentlichen noch die überkommenen Formen. Gute Agenden mit reicher Ausgestaltung des Gottesdienstes sind z. B. *Magdeburg-Mansfeld 1739* und besonders *Ulm 1747*.

[3]) Schon in den *Sächs. Generalartikeln 1557* wird Versäumnis des Kirchenbesuchs mit Geld- und Polizeistrafen (Halseisen) belegt. (Richter II, S. 181), vgl. auch die KOO. von *Leiningen 1566* (a. a. O. II, S. 288) und *Solms-Braunsfeld 1582* (S. 459).

3. Der Rationalismus,[4]) dem es vor allem an geschichtlichem Verständnis fehlte, trat das Erbe des Pietismus an. Die Lockerung der Gottesdienstordnung, die Betonung der subjektiven Empfindungen nutzte er in seinem Sinne aus. Die Auffassung des Gottesdienstes als einer Einrichtung zur Belehrung (S. 37) bewirkte es, dafs die belehrende Predigt allein Bedeutung im Gottesdienst gewann. Alles andere wurde zur Umrahmung derselben. Von den liturgischen Stücken wurden Introitus, Kyrie, Gloria, Präfation völlig beseitigt. An Stelle derselben trat das die Predigt einleitende Kirchenlied. Seit dem 18. Jahrh. hatte das der Predigt vorausgehende, dem Credo (oder der Verlesung) folgende Lied die Bedeutung bekommen, den Inhalt der Predigt vorzubereiten (*Bayreuther Chorordnung 1755:* „ein zu vorhabender Predigt sich schickendes Lied" S. 428). Manchmal wurden aufser diesem noch statt des Introitus und Gloria zwei dieselben ersetzende Lieder vorausgeschickt, die dann hinter einander ohne Verbindung gesungen wurden *(Hamburg 1788).* Die Lieder am Eingang des Gottesdienstes dienten infolgedessen nur dazu, die Zeit auszufüllen, während welcher die Gemeinde zur Predigt sich sammelte. Doch blieb an manchen Orten wenigstens zwischen dem Eingangs- und Predigtlied noch Salutation, Intonation, Kollekte und Verlesung *(Sachsen 1812).* Für die Abendmahlsliturgie verblieben Einsetzungsbericht und Vaterunser als unverlierbarer Bestand. Die Präfation wurde durch Abendmahlsermahnungen im Geiste der Zeit ersetzt. Die alten Kirchengebete wurden „aus dem hebräisch-deutsch ins deutsch-deutsche übersetzt" (Sintenis) d. h. im Geiste des Rationalismus umgewandelt. Die kräftigen Kirchenlieder wurden bis zur Unkenntlichkeit verändert. Die Zeichen des Rationalismus trägt auch die *Agende für Sachsen 1812.* Vielfach aber wurden die alten Agenden durch Privatagenden[5]) und durch Sammlungen von Formularen und Gebeten[6]) ersetzt.

---

[4]) Die Liturgik des Rationalismus hat leider noch keine eingehende Darstellung gefunden.

[5]) Die erste Privatagende ist: Schrader, „Ausführliches Kirchenformular etc. 1660".

[6]) Zollikofer, Anreden und Gebete beim gemeinschaftl. und auch häusl. Gottesd. 1777. — Seiler, Versuch einer christl.-evangel. Liturgie. 1782. — Kleine auserlesene liturg. Bibliothek, 6 Bde. 1793. — Köster, allgem. Altarliturgie. 1799. — Gutbier, Liturg. Handbuch zum Gebrauch für Prediger bei kirchl. Verrichtungen. 1805. — Sintenis, Agende. 1808. — Busch, Agende für evangel. Christen u. a. m.

Von besonderer Bedeutung wurde die *Adlersche Agende für Schleswig-Holstein 1797,* die vor allem in Claus Harms einen entschiedenen Gegner fand.

In einzelnen Landeskirchen wurde den Geistlichen das Recht gegeben, in liturgicis nach Belieben zu verfahren.

In Hannover wurde im Jahre 1800 von dem Konsistorium den einzelnen Geistlichen die Erlaubnis gegeben, „nach reifer Prüfung und sorgfältiger Überlegung, auch mit namentlich gebildeteren Gemeindegliedern genommener Rücksprache, notwendige und nach dem Lokale zweckmäfsig befundene Verbesserungen des öffentlichen Gottesdienstes an ihren Orten anher in Vorschlag zu bringen, dafs sie Verbesserungen im Ausdruck, in der Einkleidung und Wendung, in Weglassung und Ergänzung machen, vorzüglich aber die vorgeschriebenen Formen ad praesentes causas nach der KO. mit Klugheit zu akkomodieren nicht versäumen, dafs sie, vorzüglich vor einem gebildeteren Auditorio und bei Verrichtung eines oder andern Actus ministerialis in Häusern, auch wohl anderer liturgischer Formulare, dergleichen einzelne in den neuesten Zeiten öffentlich eingeführte Kirchenagenden (genannt wird auch die *Schleswig-Holsteinische Agende* von Adler) und auch von bekannten und geschätzten Gottesgelehrten veranstaltete Privatsammlungen von liturgischen Aufsätzen enthalten, sich bedienen". (Vgl. Overdick, Kirchengesetzliche Festlegung oder freie Entwickelung? 1899, S. 16.)

4. Von epochemachender Bedeutung für die gesamte liturgische Entwickelung und die Erweckung des Sinnes und Verständnisses für die Liturgik ist die *Preufsische Agende* Friedrich Wilhelms III.[7])

Sie erschien zuerst 1816 als *„Liturgie für die Hofkirche zu Potsdam und die Garnisonkirche in Berlin",* wurde später weiter bearbeitet, Weihnachten 1821 fertiggestellt und 1822 zunächst ebenfalls in den beiden genannten Kirchen, zu denen noch der reformierte Dom in Berlin trat, in Gebrauch genommen. Diese *„Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin"* wurde sodann allmählich während der nächsten Jahre revidiert, für die

---

[7]) Schon früher finden wir bei den preufsischen Königen Bestrebungen, auf gottesdienstlichem Gebiete Reformen einzuführen. Friedrich I. suchte an Stelle des lutherischen und reformierten Typus für alle Kirchen des Landes die englisch-bischöfliche Liturgie einzuführen, hatte aber keinerlei Erfolg. (Relation des mesures, qui furent prises dans les années 1711—1713 pour introduire la liturgie anglicane dans le royaume de Prusse et dans l'électorat de Hannovre. Londres 1747, s. Alt, Der christl. Cultus 1, S. 316). Nur für die Militärgemeinden ordnete er eine einfache Form des Gottesdienstes (Eingangslied, Altargebet, Hauptlied, Predigt und kurzer Schlufsgesang) an. Friedrich Wilhelm I. gab 1733 ein Reglement für den Gottesdienst der Petrikirche in Berlin heraus, in dem er alles liturgische Singen und Kreuzschlagen beseitigte.

einzelnen preufsischen Provinzen mit provinziellen Zusätzen versehen und innerhalb der Jahre 1829—1838 in den einzelnen Provinzen kraft des jus liturgicum des Königs als Summepiscopus nicht ohne Gewaltthätigkeit eingeführt.

Dafs man Friedrich Wilhelm III., wenn auch nicht als unmittelbaren Verfasser, aber als den spiritus rector der preufsischen Agende ansehen kann, ist durch Wangemann (die kirchl. Kabinetspolitik des Königs Fr. W. III. 1884) auf Grund der geheimen königl. Kabinetsakten und der Altensteinschen handschriftlichen Nachlafsakten des kgl. geheimen Staatsarchivs klar erwiesen (vgl. auch Eylert, Charakterzüge und histor. Fragmente aus dem Leben Fr. W. III. 1846, III, 1).

Schon 1798 hatte der König liturgische Studien begonnen. Er setzte zur Verbesserung der Agende zwei Kommissionen, eine lutherische und eine reformierte, ein, die aber bis 1806 nichts zustande brachten. Nach dem Kriege, der die Arbeit unterbrochen hatte, nahm der König die Agendenarbeit von neuem auf. Obgleich seit Sigismunds Übertritt im Jahre 1613 sein Haus reformiert war, war seine Frömmigkeit durchaus von Luthers Eigenart angezogen. Die liturgische Unordnung und Willkür innerhalb der Landeskirche, die geschmacklose eigenwillige Gestaltung des Gottesdienstes seitens der Geistlichen war ihm zuwider. Eylert (a. a. O. S. 304 f.) berichtet das Wort des Königs an ihn: „Von allem Schlimmen in der Welt ist das Schlimmste die Willkür. . . In der Willkür offenbart sich der Egoismus, der alles besser wissen und besser machen will. Aus der Selbstsucht und ihren Anmafsungen kommt alles Elend in der Welt, im Hause, im Staate und in der Kirche. Auch in dieser taugt sie nicht. So lange einsichtsvolle Männer Abänderungen treffen, mag es hingehen, es liegt wenigstens Verstand darin, wenn aber jeder unverständige Priester seine ungewaschenen Einfälle zu Markte bringt, modeln und abändern will, was die unsterblichen Reformatoren Luther und Melanchthon gemacht und angeordnet haben, was wird und kann da aus der Sache werden ? Wie? haben wir kein jus canonicum, kein jus liturgicum, kein jus circa sacra und in sacra mehr? . . . Solchen Unfug kann, darf und werde ich nicht mehr ruhig mit ansehen. Es soll und mufs darin anders werden". Eylert wurde mit Ausarbeitung einer Agende beauftragt, die aber die Billigung des Königs nicht fand: „Vor Ihrem guten Willen habe ich allen Respekt, aber Sie sind in den Fehler aller gefallen, die neue Liturgieen und Agenden geschrieben haben. Sie haben den historischen Boden verlassen. Das Christentum ist eine historische Thatsache, ebenso die Reformation; diese ist aus jenem hervorgegangen. Die Gegenwart begreift man nur aus der Vergangenheit, beides hängt zusammen, wie Ursache und Wirkung. . . Alle Liturgieen und Agenden, welche in unserer Zeit erschienen, sind wie aus der Pistole geschossen . . Wir müssen, soll etwas aus der Sache werden, auf Vater Luther recurrieren". (Eylert S. 311 f.). Eifrig studierte der König die Agenden des 16. Jahrh., und deutlich ist aus den Kabinetsakten zu erkennen, dafs er der leitende Geist war und die Vorlagen der Beauftragten in kirchlichem Sinn verbessert hat. Unter seinen Ratgebern in liturgischen Fragen waren Borowsky, in späteren Jahren auch Bunsen die einzigen Sachverständigen. Als Gegner

gegen den ersten Entwurf, der 1816 als „*Liturgie für die Hof- und Garnisonkirche in Berlin*“ herauskam, trat vor allem Schleiermacher in einer anonymen Schrift: „Über die neue Liturgie etc. 1816“, später auch die reformierte Domgeistlichkeit und der Berliner Magistrat auf. Eine überaus zahlreiche Litteratur von Flugschriften, teils für, teils wider die Agende, folgte. Der König selbst schrieb unter Beihilfe des Bischofs Neander im Jahre 1827 anonym zur Verteidigung der Agende die Schrift: „Luther in Beziehung auf die Preufsische Kirchenagende vom Jahre 1822 mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen“, die wiederum eine Kritik Schleiermachers erfuhr. Doch wurde der Widerstand in Berlin beseitigt. Die Einführung der Agende in den einzelnen Provinzen mit den provinziellen Zusätzen geschah allmählich mit Überwindung des Widerspruchs. Die traurigen Wirren, die vor allem an die Fassung der Spendeformel sich knüpften, sind hier nicht zu erörtern. Dafs der König von den besten Absichten beseelt war und ein formal ihm zustehendes Recht mit der kirchenregimentlichen Einführung der Agende ausübte, ist nicht zu bestreiten, aber zweifellos ist das innere Recht der Gemeinden durch eine derartige Handhabung des Summepiskopates vielfach gefährdet und verletzt worden.

Die *Preufsische Agende* hat vielfach eine abfällige Kritik erfahren und es ist leicht, bei den heutigen fortgeschrittenen liturgischen Erkenntnissen ihre Mängel aufzudecken. Jedenfalls bezeichnet sie in einer Zeit, in der alles liturgische Verständnis vollständig mangelte, einen grofsen Fortschritt und ein überraschendes Verständnis besonders von seiten des Königs Friedrich Wilhelm III. für die historischen Grundlagen der Reformationszeit. Die *Preufsische Agende* hat überhaupt erst den Anstofs für das liturgische Interesse geweckt und das Studium der Liturgik befruchtet.

3. Die *Preufsische Agende* bewahrt den Anschlufs an die römische Messe nach dem Typus der lutherischen Reformation. Die Ordnung des Hauptgottesdienstes gestaltet sich in ihr folgendermafsen:

a) Gesang der Gemeinde. — b) „Im Namen des Vaters etc.“ (No. I d. röm. M.). — c) „Unsere Hilfe sei im Namen des Herrn etc.“ (Adjutorium No. I). — d) Sündenbekenntnis (Confiteor s. No. II), aber als Bekenntnis der Gemeinde. — e) Ein Spruch mit Gnadenverkündigung (die Absolutionsformel s. No. II). — f) Chor: „Ehre sei dem Vater etc.“ (kleines Gloria s. No. IV). — g) Chor: „Kyrie eleison etc.“ (No. V). — h) Geistl.: „Ehre sei Gott in der Höhe etc. Dich loben wir, dich preisen wir etc.“ (grofses Gloria No. VI). — i) Salutation und Kollekte (No. VII). — k) Epistel (No. VIII) mit angefügtem Spruch und Halleluja (No. IX). — l) Evangelium mit abschliefsendem „Gelobet seist du, o Christus“ (No. X). — m) Apostolisches Glaubensbekenntnis (No. XI) mit angefügtem Spruch. — n) Präfation und Präfationsgebet mit angeschlossenem Hosianna und Benediktus (No. XVIII). — o) Allgemeines Kirchengebet.

— p) Unser Vater.[8]) — q) Der aaronitische Segen. — r) Schlufsgesang. — Die Predigt folgt entweder nach dem Glauben oder nach dem Unser Vater. — Wird die Kommunion im Gottesdienst gehalten, so folgt noch nach dem Schlufsgesang: s) Eine formulierte Adhortation an die Abendmahlsgäste. — t) Der Einsetzungsbericht. — u) „Friede sei mit euch allen. Amen". — v) Gebet: „Herr, der du mit deinem Tod der Welt das Leben gabst etc." (entspricht dem Gebet der Messe: „Domine Jesu Christe" No. XXXIV). — w) Kommunion unter Gesang des Chors: „Christe du Lamm Gottes etc." Als Spendeformel war zuerst vorgeschrieben: „Unser Herr und Heiland spricht: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtnis"; „Das ist der Kelch, das Neue Testament in meinem Blute, das für euch vergossen wird; solches thut zu meinem Gedächtnis". In den späteren Provinzialagenden heifst es: „Nehmet hin und esset, spricht unser Herr und Heiland Jesus Chr., das ist mein Leib etc."; „Nehmet hin und trinket alle daraus, spricht — J. Chr., dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute etc." — x) Gebet, in dem zwei Kollekten aneinander gereiht sind. — y) Der aaronit. Segen. — z) Gesang der Gemeinde.

Die Kabinetsordre vom 6. Oktober 1852 stellte an den neu errichteten Evangel. Oberkirchenrat in Berlin die Frage, „wie die Ordnung des Gottesdienstes in der evang. Kirche, hinsichtlich deren ein grofser Mangel an Übereinstimmung obwalte, festzustellen sein möchte". Durch die Vorarbeiten der preufsischen Konsistorien für die sog. Monbijou-Konferenz (1856) wurden manche Mängel der Agende beseitigt oder gemindert. Die Verteilung der Liturgie auf Liturgen und Chor, bei der die Gemeinde passiv blieb, wurde beseitigt, indem der Gemeinde die Responsorien zuerteilt wurden. Der unklare Anfang des Gottesdienstes, in dem das Confiteor des Priesters mit folgender Gnadenverkündigung aus der römischen Messe beibehalten und der Gemeinde gegeben wurde, so dafs nach einander: Sündenbekenntnis, Gnadenverkündigung, Sündenbekenntnis (Kyrie), Lobpreis Gottes (Gloria in excelsis) folgte, wurde dadurch verbessert, dafs das Kyrie als Aneignung des Confiteor von seiten der Gemeinde vor die Gnadenverkündigung gestellt wurde. Das Gloria patri wurde öfters als Antwort auf das Eingangswort des Geistlichen: „Im Namen des Vaters etc." vorgestellt.

Das Verlangen nach Revision wuchs mehr und mehr. Die erste ordentliche Generalsynode 1879 stellte den Antrag auf Revision und Vervollständigung der landeskirchlichen Agende. Auf den Provinzialsynoden im Jahre 1881 wurden Anträge für die künftige Revision beschlossen. Doch konnte sich König Wilhelm I. aus Pietät gegen seinen Vater nicht entschliefsen, während seiner Regierung die Revision ausführen zu lassen. Es sollte dieselbe nach seinem Wunsch seinem Nachfolger vorbehalten bleiben.

[8]) Die reformierte Form („Unser Vater") wird durch die beigefügte Anmerkung gerechtfertigt: „Die Anrufung ‚Unser Vater' befindet sich wörtlich in der Übersetzung Luthers Matth. 6, 9."

Die Generalsynode von 1894 nahm den von 23 Theologen (unter ihnen von der Goltz, Kleinert, Hering, Meufs, Renner, Ruebesamen, Kögel, Schmalenbach) fertig gestellten Entwurf der revidierten Agende mit geringen Änderungen einstimmig an.[9])

5. Das liturgische Interesse, das durch die preufsische Agende in Flufs gekommen war, übte seine Wirkung auch auf andere Landeskirchen aus. In besonderem Mafse übernahm Bayern die Führung, gesunde liturgische Grundsätze in Anknüpfung an die historische Entwicklung der Reformationszeit zur Geltung zu bringen.

Im Jahre 1823 erging eine kirchenregimentliche Instruktion zur Abfassung einer allgemeinen Agende für die protestantische Kirche in Bayern diesseits des Rheins, und die Generalsynode dieses Jahres beriet über ein von ihrem Ausschufs (drei Dekane) ihr vorgelegtes Gutachten über Einführung einer allgemeinen Liturgie „in den protestantischen Kirchen (!) Bayerns". Die Verhandlungen zeigten ein redliches Suchen, aber ohne klare liturgische Grundsätze. Doch wurden verständnisvolle Referate von Lehmus (Ansbach). Veillodter, Much und Boeckh erstattet. Die Frucht dieser Synode waren verschiedene Entwürfe in den Jahren 1827, 1832 und besonders 1836 und 1838. Eine in weiteren Gebrauch genommene Privatarbeit der Münchener Geistlichen (Edelmann, Boeckh, Puchta) war auch die sog. *Münchener Agende für evangel. Kirchen 1836.* (2. verm. Aufl. 1844). Bedeutsam wurde für gesundes liturgisches Verständnis die treffliche Schrift von G. Kapp: „Grundsätze zur Bearbeitung evangel. Agenden mit Benutzung der früheren Agenden, 1831". Insbesondere gewann aber die von W. Löhe im Jahre 1844 (3. Aufl. 1884) herausgegebene Agende, sowie Kraufsolds musikalische Altaragende 1853 grofsen Einflufs innerhalb der bayerischen Kirche. Ein gröfserer *„Entwurf einer Agende für die ev.-luth. Kirche in Bayern"*, München 1852, erschien ebenfalls als Privatarbeit, kam aber bald allgemein in Gebrauch und wurde 1853 durch Entscheidung des Oberkonsistoriums ausdrücklich ge-

[9]) Als Schriften über die neue *Preufsische Agende* sind zu nennen: Heydeke, Die rechte christl. Gottesverehrung. Ein Beitrag zur Beurteilung des Entwurfs von Formularen für die A. der evang. Landesk. Preufsens. 1893. — Schmeidler, Der Entwurf der neuen Agende. Ein Wort zu seiner Bedeutung für die evang. K. 1893. — Spitta, Entwurf der preufs. A. Liturg. Betrachtungen über die Form des Gemeindegottesdienstes. 1893. — Kleinert, Der preufs. Agendenentwurf. Darlegung und Erörterung. 1894. — Spitta, Die Verteidigung des preufsischen Agendenentwurfs durch den Generalreferenten D. P. Kleinert zurückgewiesen. 1894. — Bassermann, Sine ira et studio. Der Entwurf der neuen preufs. A. beurteilt. 1894. — Beyschlag, Zur Kritik der neuen A. 1894. — Evangelium oder Menschensatzung? Die Greifswalder Petition in Sachen des neuen preufs. Agendenentwurfs erläutert, angegriffen, verteidigt. 1894. — Hertzberg, Bemerkungen zu dem neuen Agendenentwurf. 1894. — Hering, Zur Einführung der erneuerten Agende. 1895.

nehmigt. Im gleichen Jahre wurde der Generalsynode eine Vorlage gemacht. Die reife Frucht war der im Jahre 1856 vom Kirchenregiment ausgegebene „*Agendenkern für die ev.-luth. Kirche in Bayern*“ mit musikalischem Anhang. Nachdem noch die bedeutsame „*Evangel.-luth. Agende*“, von Boeckh verfafst, im Jahre 1870 erschienen war, wurde 1879 nach Beratung durch die Generalsynode als „revidierte und erweiterte Ausgabe des Agendenkerns“ die „*Agende für die ev.-luth. Kirche in Bayern*“ vom Kirchenregiment veröffentlicht und in demselben Jahre eingeführt. Mancherlei Ergänzungen der agendarischen Formulare brachte im Auftrage des Oberkonsistoriums in den folgenden Jahren M. Herold besonders auf dem Gebiete der Nebengottesdienste. Sein Passale (Passions- und Osterandachten) 1874 und Vesperale 1875 (2. stark verm. Aufl. 1885) wurden 1887 in der bayer. Landeskirche eingeführt, und es wurde gestattet, liturgische Nachmittags- und Abendgottesdienste einzurichten.

Neben der kirchenregimentlich eingeführten Agende von 1879 sind aber noch heute hie und da die *Münchener Agende von 1856* und die *Boeckhsche Agende* in Gebrauch.

6. Auch in Baden wurde die liturgische Arbeit durch die preufsische Agende angeregt und führte nach mancherlei Kämpfen im Jahre 1877 zu einem Abschlufs.

In Baden ist das Gebiet der früheren Kurpfalz und das der Markgrafschaft Baden vereint. Die *KOO. der Kurpfalz 1724* (neugedruckt 1763) und von *Baden 1775* bestanden bei der Vereinigung der Territorien 1799 zu Recht. Im Jahre 1821 erschien eine offizielle Sammlung von Gebeten der unierten evangelischen Kirche Badens. Die Bestrebungen, die preufsische Agende in der badischen Kirche einzuführen, führten zu einem (wahrscheinlich von Hüffell verfafsten) Entwurf einer Agende 1831, die sodann 1835 fertig gestellt und eingeführt wurde, die aber im wesentlichen nur die Gebete enthielt. Im Jahre 1858 wurde sodann in dem „*Kirchenbuch für die ev.-protest. Kirche im Grofsherzogtum Baden*“ mehr auf den älteren lutherischen Typus der gottesdienstlichen Ordnungen zurückgegangen. Die heftige Gegnerschaft, die diese Agende fand, führte endlich zu dem „*Kirchenbuch von 1877*“, in dem die älteren Formen der Liturgie wieder abgeschwächt oder geändert wurden. (Vgl. Bassermann, Gesch. der ev. Gottesdienstordnung in Badischen Landen, 1891).

7. In Württemberg wurde vom Kirchenregiment nach Beratung mit der Landessynode des Jahres 1841 am 30. Dezember 1842 ein „*Kirchenbuch für die evangel. Kirche in Württemberg*“ herausgegeben, das keine liturgische Gottesdienstordnung, sondern nur eine reiche Auswahl von Gebeten enthielt, und das in vielen anderen Landeskirchen wegen seiner Trefflichkeit Aufnahme fand (s. No. 11).

8. In Hannover begann die liturgische Arbeit zur Herstellung einheitlicher Ordnungen im Anfang der fünfziger Jahre (Petri)

und dauert noch fort (Uhlhorn). Die Ordnung des Hauptgottesdienstes ist seit 1889, die des Gottesdienstes am Bufstag seit 1876, die einiger Kasualien seit 1876 (Trauung) und 1895 (Taufe und Konfirmation), festgestellt. Im Jahre 1899 soll der Landessynode eine Vorlage betreffs des Abschlusses dieser Arbeiten und der Herstellung einer vollständigen Agende zugehen.

. Hannover vereinigt in sich eine grofse Zahl von Gebieten, in denen verschiedene Agenden, welche im wesentlichen aber einen Typus tragen, Geltung hatten. (Vgl. die treffliche geschichtliche Zusammenstellung aller Agenden von L. A. Petri, Agende der hannoverschen KOO. Mit histor. Einleitung, liturg. Erklärung und ergänzenden Zugaben, 1852). Viele dieser KOO. (z. B. *Osnabrück, Hoya, Verden* u. a.) haben nur noch historischen Wert. Von Wichtigkeit und teilweise noch in Geltung geblieben sind die *Lüneburger* (eigentlich *Braunschw.-Lüneb.*) *Agende von 1643*, die mit ihr übereinstimmende (Petri S. 30) *Ostfriesische KO. von 1631*, die *Calenberger Agende* (eigentlich *Braunschw.-Lüneb. des Herzog Julius, Calenbergischen Teils*) *von 1569*, zuletzt *1739* neu gedruckt, und (in den bei Hannover gebliebenen Lauenburgischen Parzellen) die *Niedersächsische oder Lauenburger KO. von 1585*. Im Anfang des 19. Jahrh. trat in der hannoverschen Kirche liturgische Willkür ein (o. S. 447). Um die gottesdienstlichen Verhältnisse in geordnete Bahnen zu leiten, stellte Petri in der genannten Schrift auf Grund der noch zu Recht bestehenden Agenden gottesdienstliche Ordnungen her. Ihm folgte im Jahre 1889 Uhlhorn mit einer „*Agende nach den Ordnungen der ev.-luth. Kirche der Provinz Hannover*", die Privatschrift war, aber mafsgebende Bedeutung gewann. Sie enthält die Ordnung des Hauptgottesdienstes an Sonn- und Festtagen, die im Jahre 1889, und die Ordnung der Gottesdienste an Bufstagen, die im Jahre 1876 durch Kirchengesetz festgestellt wurden. Sie wurden zur freiwilligen Einführung den Gemeinden vorgelegt und sind etwa in $^5/_8$ der hannoverschen Gemeinden heute in Gebrauch (s. Overdick, Kirchengesetzl. Festlegung oder freie Entwickelung? 1899, S. 21). Weite Gebiete (Osnabrück, Bremen-Verden) entbehren noch liturgischer Ordnung.

9. Da die sog. Eisenacher Konferenz der Kirchenregimenter (S. 119) wegen der konfessionellen Verschiedenheit der Landeskirchen die liturgischen Fragen nicht in den Bereich ihrer Beratungen ziehen konnte, traten Vertreter der lutherischen Landeskirchen von Sachsen (Liebner und Langbein), Bayern (Boeckh), Hannover (Niemann), Württemberg (Grüneisen), Mecklenburg-Schwerin (Kliefoth), und Mecklenburg-Strelitz (Ohl) in den Jahren 1852, 1854 und 1856 zu liturgischen Konferenzen in Dresden zusammen, die für die verschiedenen gottesdienstlichen Formulare, im Jahre 1856 auch für die Hauptgottesdienstordnung Grundsätze aufstellten. (Vgl. Allg. Kirchenblatt 1852, S. 457,

461; 1853, S. 454. 457, 462; 1854, S. 217, 305 ff.; 1856, S. 393. 537 ff., wo auch die Protokolle abgedruckt sind).

10. In den letzten drei Jahrzehnten des 19. Jahrh. sind in vielen deutschen Landeskirchen (Mecklenburg, Sachsen, Lippe-Detmold, Anhalt, Sachsen-Weimar, Schwarzburg, Reufs ä. u. j. L., Hessen-Kassel, Hamburg, Braunschweig) neue Agenden entstanden, deren Einführung in den Gemeinden ohne schwere Kämpfe vielfach durch die Einrichtung der synodalen Vertretungen wesentlich erleichtert wurde.

a) In Mecklenburg-Schwerin wurde im Jahre 1867 die *revidierte Mecklenb. KO. vom Jahre 1650*, die im thatsächlichen Gebrauch mannigfache Veränderungen erfahren hatte, wieder obligatorisch eingeführt. Durch das ausgezeichnete *„Cantionale für die evang.-luth. Kirchen im Grofsherzogtum Mecklenb.-Schw.“* (4 Bde. 1868) wurde die Ordnung der Haupt- und Nebengottesdienste besonders auch in musikalischer Beziehung endgültig festgestellt.

b) In Mecklenburg-Strelitz wurde die *revidierte Mecklenb. KO. von 1650* zeitgemäfs abgeändert, aber nicht offiziell, sondern durch Vereinbarungen der Geistlichen. Diese Agende schliefst sich eng an die *Boeckhsche* und die *Bayerische Agende* (s. No. 5) an. Besonders wird aber auch das oben genannte *Mecklenburger Cantionale* gebraucht.

c) Reufs-Greiz erhielt 1869 eine neue Agende.

d) In Sachsen waren die Agenden *Herzog Heinrichs 1539* und *Kursachsen (August) 1580* bis zum Anfang des 19. Jahrh. offiziell in Geltung, waren aber in Wirklichkeit wenig mafsgebend. Im Jahre 1809 wurde Sup. Tittmann mit der Ausarbeitung eines Kirchenbuchs betraut, das im Jahre 1812 zur Einführung kam. Es enthält dies Kirchenbuch wohl die Kasualien und die Gebete für den Gottesdienst, aber nicht die Gottesdienstordnung selbst. Diese wurde erst im Jahre 1842 durch Verordnung des Kultusministeriums im Einverständnis mit den in Evangelicis beauftragten Staatsministern vorgeschrieben. (Vgl. Brückner, Betrachtungen über die Agende der ev.-luth. Kirche im Königreich Sachsen, Dekanatsprogramm 1864). Im Jahre 1876 stimmte die Landessynode der von dem Kirchenregiment beabsichtigten Herstellung einer neuen Agende und den von demselben aufgestellten Grundsätzen bei, worauf 1878 der Entwurf der Agende erschien, der sodann mannigfach umgearbeitet wurde. Vom 1. Advent 1880 an wurde die neue Agende in allen Gemeinden Sachsens in Gebrauch genommen.

e—k) In Lippe-Detmold und Anhalt sind im Jahre 1883, in Sachsen-Weimar 1885, in Schwarzburg-Rudolstadt und Schwarzburg-Sondershausen 1887, in Reufs-Gera 1891 (bereits 1887 erschienen) neue Agenden in den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden.

l) Im Konsistorialbezirk Kassel sind seit 1897 drei Agenden für die lutherische, die reformierte und die unierte Kirchengemeinschaft in Gebrauch.

m) Hamburg erhielt eine Agende, welche aber keine Gottesdienstordnung,[10]) sondern (wie das *Württemberger Kirchenbuch*) nur die Gebete enthält, im Jahre 1890.

n) Braunschweig hat seine Agende seit 1895.

o) Die evangel.-lutherische Kirche in Preufsen (die sog. an Breslau angeschlossenen „Altlutheraner") hat ihre Agende seit 1886.

11. Landeskirchen und Kirchengebiete, in denen noch keine feste liturgische Ordnung besteht, sind folgende:

a) Oldenburg. In allgemeinem Gebrauch ist statt der alten Agenden das *Württemberger Kirchenbuch* (s. No. 7), das zwar nicht offiziell eingeführt, aber vom Oberkirchenrat empfohlen ist. Durch dieses Kirchenbuch ist seit den 50er Jahren die alte *Oldenburger Agende* (Sammlung von Gebeten und Formularen von Mutzenbecher, 1795), die auch nicht obligatorisch eingeführt war, vollständig verdrängt worden.

b) Hessen-Darmstadt (sowie die früheren hessischen Gemeinden des gegenwärtigen Konsistorialbezirks Wiesbaden). Die noch zu Recht bestehende *Hessische KO. 1574* ist thatsächlich aufser Gebrauch. In der Bearbeitung von Lucius (1859) wird sie in der Hofkirche und der Diakonissenhauskirche in Darmstadt zur Zeit noch verwendet. Sonst wird mit Empfehlung des Ober-Konsistoriums das *Württemberger Kirchenbuch* und für die liturgischen Formulare *Dieffenbachs evangelische Handagende* viel benutzt. Ein neues Kirchenbuch für die evangel. Landeskirche des Grofsherzogtums Hessen ist in Vorbereitung.

c) Waldeck. Die alten Agenden sind aufser Gebrauch. Mit Genehmigung des Konsistoriums und unter Zustimmung der Landessynode wird das *Württemberger K.B.* gebraucht.

d) Sachsen-Coburg-Gotha. Die Agende von 1647 (bezw. 1689 und 1724) besteht noch zu Recht,[11]) wird aber wenig gebraucht. Anstatt dessen werden die neuen *Agenden von S.-Weimar, Sachsen, Württemberg u. a.* benutzt.

f) Sachsen-Meiningen. Gegenwärtig sind die verschiedensten Agenden anderer Landeskirchen in Gebrauch. Die Geistlichen sind angewiesen, die bisher benutzten, an die die Gemeinden gewöhnt sind, so lange weiter zu benutzen, bis die in Bearbeitung stehende Agende eingeführt sein wird.

g) Sachsen-Altenburg. Die *Agende von 1769* besteht noch zu Recht.

h) Schleswig-Holstein. Formulare für Hauptgottesdienst, Nebengottesdienst und Jugendgottesdienst, sowie eine „Stoffsammlung" (d. h.

[10]) Der Gottesdienst in Hamburg entbehrt auf Grund der Agende von 1788 jedes liturgischen Altardienstes aufser der Abendmahlsermahnung, des Vaterunsers und des Einsetzungsberichts. Vgl. Sengelmann, Der Hauptgottesdienst in Hamburg, sonst und jetzt, 1855. Röhlk, Gesch. des Hauptgottesdienstes in der ev.-luth. Kirche Hamburgs, 1899.

[11]) Vgl. E. Hefs, Geschichtl. Untersuchung über die Ordnung des sonntägl. Hauptgottesdienstes im Herzogt. Sachsen-Gotha, Th.St.Kr. 1882, S. 470 ff.

Sammlung von Gebeten und anderen für den Gottesdienst nötigen Formularen) wurden von 1885—1891 von einer Kommission (Jensen, Kaftan, Kawerau, Prahl) ausgearbeitet, von der Synode 1891 angenommen und sodann den Gemeinden zur Annahme mit der Bemerkung empfohlen: „Für jede Umgestaltung der liturgischen Gottesdienstordnung ist fortan die betr. Ordnung dergestalt maſsgebend, daſs in den liturgischen Ordnungen der einzelnen Gemeinden keine Änderung getroffen werden darf, welche den Bestimmungen der vorgelegten Gottesdienstordnung nicht entspricht. Jedoch kann die Einführung dieser Ordnung oder einzelner Teile derselben auch versuchsweise mit der Maſsgabe geschehen, daſs nach Ablauf von längstens zwei Jahren ein Beschluſs darüber zu fassen ist, ob die neue Form beizubehalten oder zur früher gebräuchlichen Form zurückgekehrt werden soll". (Vgl. Chalybäus, Sammlung etc. betr. das Schlesw.-Holst. Kirchenrecht. 2, S. 153 ff). Für die Kasualien ist 1897 von der Synode ein *Liturgisches Handbuch* angenommen und „zum freien Gebrauch" vom Kirchenregiment herausgegeben worden.

i) Elsaſs-Lothringen. In der reformierten Kirche ist keinerlei Agendenzwang. In dem französischen Gottesdienst ist im wesentlichen die *alte (Genfer) Agende* (S. 415) in Gebrauch. In den deutschen Gemeinden wird das *Württemberger Kirchenbuch* und seit einer Reihe von Jahren die *Berner Agende* gebraucht. — In der lutherischen Kirche („Kirche Augsb. Konfession") besteht seit 1898 zwar eine Agende zu Recht, welche die Gottesdienstordnung und die Ordnung der Kasualien in französischer Sprache (ins Deutsche übersetzt von Dursy) giebt. Doch ist betreffs der Liturgie beschlossen: „Bis zur Herstellung einer gleichmäſsigen Liturgie in deutscher Sprache für die Kirche A. K. bleiben in Gebrauch die alten wohlbekannten evangel. Liturgieen von Straſsburg, Hanau, Nassau-Saarbrücken, sowie die evangel. Liturgieen von Württemberg, München und der Pfalz, endlich der von der Kommission ausgearbeitete [aber nicht angenommene] Entwurf". In Bezug auf die Agende ist bestimmt, daſs die Responsorien nicht obligatorisch sind, daſs die Gebete auch auf die Kanzel verlegt werden dürfen, und daſs die Bibellektion am Altar so lange nicht obligatorisch ist, als die von der kirchlichen Behörde festzusetzenden Perikopen nicht bekannt gegeben sind.

k) In Lübeck und Bremen bestehen die alten Agenden nur noch formal zu Recht, werden aber kaum benutzt. Die Gottesdienstordnung zu regeln ist den einzelnen Gemeinden überlassen.

l) Frankfurt am Main hat seit Mitte des vorigen Jahrhunderts eine neu herausgegebene Agende. Es wird aber nur noch ihre Abendmahlsliturgie benutzt. In subsidiären Gebrauch steht das *Württemberger Kirchenbuch*.

12. Von aufserdeutschen Landeskirchen und Kirchengebieten seien folgende genannt:

a) Österreich. In den deutschen evangelischen Gemeinden Augsb. Bek. war ehemals die vom Konsistorium A. B. im Jahre 1787 herausgegebene und 1829 in verbesserter und vermehrter Auflage erschienene *Kirchen-Agende für die evangel. Gemeinden des Österreichischen Kaiserstaates* in Gebrauch. Sie wird gegenwärtig wenig und nur neben andern Agenden benutzt. An ihrer Stelle haben sich das *Württemberger Kirchenbuch*, die *Bayerische* und die *Sächsische Agende* eingebürgert. Laut Beschluſs der

Generalsynode A. B. vom Jahre 1889 sind diese drei Agenden im Gebrauch belassen, jedoch ist ein Ausschuſs bestellt worden, der mit der Ausarbeitung eines die besonderen österreichischen Verhältnisse berücksichtigenden Anhanges betraut wurde. Bis jetzt ist dieser Anhang noch nicht fertig gestellt worden.

In den slavischen (czechischen) Gemeinden A. B. in Böhmen und Mähren wird am meisten die von Sebereny 1867 für die slavischen Gemeinden verfaſste *Slovakische Agende A. B. für Ungarn* gebraucht. Neben dieser Agende wird auch das groſse Gebetbuch des Paul Jakobei, neu von Pospisil 1891 herausgegeben, in den genannten böhmischen Gemeinden verwendet.

Die Evangelischen A. B. polnischer Zunge in Schlesien bedienen sich meist einer ungedruckten polnischen Übersetzung der oben genannten *Österreichischen Agende von 1829.* Hier und da wird auch die unten (c) genannte *Polnische Agende* benutzt.

In den deutschen Gemeinden Helvet. Bek. steht zumeist das *Württemberger Kirchenbuch*, daneben auch die *Pfälzische Agende* und das *Ebrardsche Kirchenbuch* (No. 13) in Gebrauch.

In den czechischen Gemeinden H. B. in Böhmen und Mähren ist die von der Generalsynode H. B. im Jahre 1877 genehmigte *Agende für die reformierten Gemeinden in Böhmen und Mähren* (erschienen 1881) allgemein eingeführt.

b) Die deutsch-luth. Kirche Rufslands erhielt 1832 eine neue Agende, an der auch Bischof Ritschl in Preufsen mitgearbeitet hatte. Da dieselbe der reiferen liturgischen Erkenntnis nicht genügte, wurde im Jahre 1898 die *„Agende für die ev.-luth. Gemeinden im russischen Reiche“* eingeführt.

c) Die deutsch-luth. Kirche Polens hat die von Manitius in Warschau herausgegebene *Agende für die ev.-luth Kirche im Königreich Polen 1886. 1889.*

d) In Dänemark besteht die *Liturgie von 1685* und das *Altarbuch* (gelesene Stücke) von 1688. Im Jahre 1899 ist ein Nachtrag zu beiden *(„Auszüge aus der verordneten Liturgie“)* erschienen. (Vgl. Engelstoft, Gesch. der Liturgie).

e) In Schweden ist die Agende von 1811, mannigfach verbessert, 1884 von neuem herausgegeben worden.

f) Norwegen hat eine neue Agende seit 1887.

g) Die Missourisynode in Nordamerika hat im mannigfachen Anschluſs an die Sitte der sächsischen Kirche (z. B. offne Schuld nach der Predigt) ihre Agende gestaltet.

13. Aufserdem sind eine groſse Anzahl von Privatarbeiten auf agendarischem Gebiete entstanden:

Löhe 1842 (3. Aufl. 1884) [s. o. S. 451], Pasig 1841, Hommel, Dächsel, Schmeling, Dieffenbach, Stier 1851 (8. und 9. Aufl. bearbeitet von G. Rietschel 1886. 1894); für die reform. K.: Hugues 1846, Ebrard 1846.

G. Die Künste im Gottesdienste.[1])

§ 51. Die Dichtkunst.

Das grofse Gebiet der Hymnologie in der alten und mittelalterlichen Kirche, sowie vor allem das evangelische Kirchenlied in seiner geschichtlichen Entwicklung würde in einem Lehrbuch der Liturgik nur eine ganz skizzenhafte Darstellung finden können. Es bedarf einer gesonderten eingehenden Behandlung und wird darum in einem besonderen Bande dieser Lehrbücher zur Darstellung kommen.

§ 52. Die Tonkunst. a) Der liturgische Gesang.

Gerbert, de cantu et musica sacra. 2tom. 1774. — J. N. Forkel Allgem. Gesch. der Musik. 3 Bde. 1801. — J. Anthony, Archäologisch-liturgisches Lehrbuch des Gregorian. K.-Ges. 1820. — A. W. Ambros, Gesch. der Musik. Bd. 2. 1864. — A. Thierfelder, de christianorum psalmis et hymnis usque ad Ambrosii tempora. 1869. — Schafhäutl, Der echt gregorian. Choral. 1869. — R. Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik. 1879. — Österley, Handbuch der musikalischen Liturgik. — Dommer, Handbuch der Musikgesch. — Kümmerle, Encyclop. der evangel. Kirchenmusik. — J. Pothier, Der gregorian. Choral, seine ursprüngl. Gestalt und geschichtl. Überlieferung. Übers. von A. Kienle. 1881. — F. Gevaert, le chant liturg. dans l'église latine. 1889. Ders., les origines du chant liturg. dans l'église latine. 1890. — Th. Nisard, l'archeologie musicale et le vrai chant Grégorien. 1890. — H. A. Köstlin, Gesch. der Musik im Umrifs[5]. 1899. — Schoeberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs I, S. 550 ff.

1. Dafs in der christlichen Kirche von Anfang an der Gesang seine Stelle fand, beruht auf der psychologischen Thatsache, dafs die Freude des Herzens unwillkürlich in Tönen sich kund giebt. Nicht die künstlerische Gestaltung war es, die in dem Gesang der Gemeinde sich ausprägte. Der Gesang war vielmehr zunächst allein der naturgemäfse Ausdruck der gehobenen Stimmung des Herzens und zugleich durch seine einheitliche Tonlage und seinen Rhythmus die gegebene Form, in der die Gemeinde in allen ihren Gliedern zugleich zum Worte kam, ohne dafs das Ohr durch den gemeinsamen Vortrag vieler Personen beleidigt wurde.

Als Form dieses Gesanges bot sich der rhythmische Sprechgesang, der in dem jüdischen Gottesdienst heimisch war, indem

[1]) Über die bildenden Künste im Gottesdienst s. § 10—14.

die Psalmen in ihrer Gestaltung zu solchem Wechselgespräch zwischen Liturg und Gemeinde oder auch zwischen zwei Chören sich von selbst darboten. Die responsorische Form des Gesanges, bei der dem Volke die zweite Hälfte des Verses zufiel, ergiebt sich deutlich aus Ps. 136 mit seinem stets wiederholten Refrain. Vgl. auch Ps. 118, 29, Jerem. 33, 11, Esra 3, 11. Ebenso wird uns das „Amen" des Volks bezeugt 1. Chron. 17, 36. Die Art dieses psalmodirenden Wechselgesangs ist im einzelnen nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Es wird wahrscheinlich eine in bestimmter Tonlage bald mehr, bald weniger bewegte Deklamation gewesen sein.[2]) Dafs an diesen psalmodierenden Wechselgesang der Juden die christliche Kirche, soweit sie aus dem Judentum kam, anknüpfte, und dafs sie diese Form beibehielt, kann kaum bezweifelt werden. Der Sänger sang den Psalm und die Gemeinde wiederholte entweder die Schlufsworte der einzelnen Verse oder Abschnitte (hypophonisch), oder sie fügte der ersten vom Sänger gesungenen Hälfte des Verses die andere Hälfte zu (antiphonisch), oder sie schlofs den ganzen Psalm mit Amen, oder Halleluja oder dem Gloria patri (S. 354), oder einem anderen Schlufswort (epiphonisch).

Von besonderem Interesse ist auch die Schilderung, die in der unter dem Namen des Philo bekannten, von Eusebius (hist. eccl. II, 17) angeführten Schrift (*περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν*, auch de vita contemplativa genannt), über die sog. Therapeuten gegeben werden. Dafs diese Therapeuten nicht (wie Eusebius meint) die ältesten alexandrinischen Christen sind, ist allgemein anerkannt. Dagegen gehen die Ansichten darüber auseinander, ob sie der jüdisch-hellenistischen Welt angehören (vgl. H. Weingarten, Art. Mönchtum in PRE.[2] 10, S. 761 ff.), oder ob sie christliche Mönche um die Wende des 3. zum 4. Jahrh. sind (Lucius, die Therap. und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. 1879. Schürer, Th.L.Z., 1880, No. 5. Hilgenfeld, Z. f. wissensch. Th., 1880, S. 423 ff. A. Harnack, Art. Therapeuten in PRE.[2] 15, S. 546 ff.). Jedenfalls sind vielfache jüdische Anklänge in der genannten Schrift. Bei den Therapeuten findet sich ein reicher liturgischer Gesang, der als ein Singen der *ἀκροτελεύτια* (Schlufsworte) *καὶ ἐφύμνια* (Refrain) bezeichnet wird. Auch Wechselchöre der Männer und Weiber werden in den Gottesdiensten genannt. Dann heifst es: „*εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι, καὶ ἐπιθειάζοντες τότε μὲν τὰ προσόδια, τότε δὲ τὰ στάσιμα, στροφάς τε τὰς ἐν χορείᾳ καὶ ἀντιστρόφους ποιούμενοι*".

[2]) Vgl. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, S. 113 ff. — L. Haupt, Sechs alttest. Psalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen. 1854.

Aber auch die reich entwickelte griechische Musik bot sich der christlichen Gemeinde dar. Dieselbe war durchaus einstimmig. Höchstens fügte sich die Begleitung in der Oktave an. Dem antiken Geist erscheint die Musik als die Kunst der schönen klingenden Bewegung in dem Wechsel der einzelnen Töne nach ihrer verschiedenen Höhenlage und ihrem Rhythmus.[3]) Darum wird die Melodie in ihrer Tonfolge und ihrem Rhythmus vor allem ausgebildet. Die griechische Musik ist daher hauptsächlich einstimmige Vokalmusik, und was die Hauptinstrumente der Griechen, Zither und Flöte, ausführten, war ebenfalls als vokale Melodie gedacht, sei es, dafs sie den Gesang in derselben Melodie begleiteten oder allein spielten.[4])

In der christlichen Kirche war der *ψαλμός*, in dem sich das dichterische und musikalische verband, zunächst freie charismatische Gabe (S. 237), aber je mehr die Gemeinde sich ausbreitete, um so mehr mufste dem Eindringen weltlicher Musik vorgebeugt werden. Wie eine eigene christliche Dichtkunst erwuchs, so erwuchs auch eine gottesdienstliche Tonkunst in Anlehnung an die jüdische Psalmodie wie an die griechische Melodik.

Das Psalmodieren im Wechselgesang ist für die Gemeinden in Bithynien vielleicht durch den Brief des Plinius an Trajan (S. 245) bezeugt, in dem von den Christen gesagt wird „carmen Christo quasi deo dicere secum invicem".

Die Einführung des kunstvolleren Gesanges soll nach Sokrates (hist. eccl. 2, 8) im Orient in der Zeit des Ignatius erfolgt sein, während Theodoret die Sitte des alternierenden Singens in Antiochien von Flavian und Diodor unter der Regierung des Konstantin (um 350) eingeführt sein läfst.[5]) Basilius

[3]) Augustin, de mus. I, 3 (MSL. 32, S. 1085): „Ergo scientiam modulandi jam probabile est esse scientiam bene movendi". Man unterschied die Verhältnisse der Töne nach ihrer Höhe (*ἁρμονική*), ihrer Dauer (*ῥυθμική*) und ihrem prosodischen Mafse (*μετρική*). Köstlin a. a. O. S. 34. Aul. Gellius XVI, c. 18: „Longior mensura vocis *ῥυθμός* dicitur, altior *μέλος* (= *ἁρμονία*). Est et alia species *κανονικῆς* (sc. partis Geometriae) quae appellatur *μετρική*, per quam syllabarum longarum et brevium et mediocrium junctura et modus congruens cum principiis Geometriae aurium mensura examinatur". Vgl. auch Cassiodor, de arte et discipl. liberal. litt. c. 5. Gerbert I, S. 198.

[4]) Köstlin a. a. O. S. 32 f.

[5]) Theodoret II, c. 24, Bona (de psalmod. c. 16, § 10 n. 1) und Pagino (Critic. in Baron. an. 400 n. 10) glauben, die erstere Nachricht beziehe sich blofs auf die Psalmen Davids, die zweite auf die Hymnen. Andere glauben, die Einrichtung des Ignatius sei von Paul von Samosata beseitigt, von Flavian aber wieder eingeführt worden. Thalhofer (I, S. 541), glaubt,

(† 379) kennt den alternierenden Gesang als eine durch den gesamten Orient verbreitete Sitte (Epist. 107 ad cleric. Neocaes. MSG. 32, S. 764). Er liefs den Gesang durch kunstgeübte Sänger (ψαλταί) nach der Weise der Pindarschen Epinikien vortragen. (Ambros 2, S. 19). Die Gemeinde fiel beim Schlufsvers ein, wobei die Kitharen einstimmten.

Im Abendland soll nach der Nachricht des unzuverlässigen Liber pontificalis (S. 341) der Papst Coelestin I. (422—432) den Psalmengesang „antiphonatim ex omnibus" eingeführt haben.

Jedenfalls hat Ambrosius in Mailand die Kunst des Gesanges nach orientalischer Sitte im Gottesdienst gepflegt. Ob er den Wechselgesang überhaupt erst in Mailand eingeführt oder nur nach griechischer kunstvoller Weise ausgebildet hat, ist nach den älteren Zeugnissen, die wir besitzen, nicht klar zu entscheiden. Letzteres ist das wahrscheinlichere.

Augustin berichtet aus seinem Leben (Conf. IX, c. 7): „Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus moeroris taedio contabesceret, institutum est, et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac paene omnibus gregibus tuis et per ceteras orbis partes imitantibus". Paulinus (vit. Ambros. p. 4): „Hoc in tempore primo antiphonae, hymni et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt".

Die musikalische Gestaltung dieser sogen. ambrosianischen Sangesweise ist bei dem Mangel bestimmter Nachrichten nicht genau zu erkennen. Doch ist wohl nicht zu bezweifeln, dafs das einfach psalmodierende Sprechsingen eine reichere rhythmische und melodiöse Gestaltung nach griechischer Weise erhielt.

Augustin (Confess. X, c. 33) schildert den Eindruck, den dieser Gesang auf ihn gemacht habe. Anfänglich hatte Augustin gewünscht, „melos omne cantilenarum suavium, quibus Davidicum Psalterium frequentatur, ab auribus meis removeri, atque ipsius ecclesiae. Tutius mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti". Aber er bezeugt in der Erinnerung an die tiefe Bewegung, die er früher durch den Gesang empfangen habe und die er noch jetzt „non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione (= passendste Melodie) cantantur", empfange, dafs der Nutzen dieser Weise ein grofser sei. „Magisque adducor, non quidem irretractabilem sententiam proferens, cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat".

Förster (Ambrosius, S. 271) stellt den evangelischen Kirchengemeindegesang der Reformationszeit in Parallele zum ambrosianischen Gesang. A.

---

dafs Theodorets Angabe sich auf die Einführung des Wechselgesangs in die griechische, die des Sokrates auf dessen Einführung in die syrische Liturgie beziehe. Valesius glaubt, dafs Sokrates im Irrtum befangen sei (vgl. Bingham VI, S. 16).

habe die Verbesserung eingeführt, dafs die Gemeinde feste rhythmische Formen und melodiöse Tonfolgen empfing. Zwar nicht so, als ob das Psalmodieren ganz beseitigt worden wäre, . . aber es wurde gleichsam durch Einimpfung des griechisch-syrischen Tonsystems veredelt und stellte sich als ein geregelter, stetig fortschreitender taktmäfsiger Gemeindegesang dar". Wolfrum (S. 5) hält diese Behauptung für zu gewagt.

Der Gesang der liturgischen Stücke, der Psalmen und besonders der schon zu Cyprians Zeiten gebräuchlichen Präfation (S. 259) war zwischen Priester oder Vorsänger und Gemeinde verteilt. Auch waren liturgische Formeln im Gebrauch, die auf das gesprochene Wort des Priesters von der Gemeinde als Ausdruck der gläubigen Annahme oder Besiegelung des Wortes erfolgten. Dahin gehörten die Zwischenrufe des Kyrie eleison oder des Domine miserere bei den prosphonetischen Gebeten (S. 281. 300), das Amen der Gemeinde nach den Gebeten und bei dem Gloria patri oder bei der Austeilung des Abendmahls (S. 254. 287. 302).

Der Vorsänger trug den Namen praecentor oder phonascus (Sidon. Apoll. IV, 11). Der Name *ὑποβολεῖς* (Socrat. V, c. 22) wird von Epiphanius, Valesius und Cotelerius mit psalmi pronuntiatores übersetzt, während Habertus darunter lectores versteht (Bingham II, S. 41). Der ordo inferior der cantores, psalmistae, *ψαλταί* findet sich zuerst in can. 24 der Synode von Laodicea im 4. Jahrh. (Bruns I, S. 76) erwähnt. Vgl. auch Const. ap. III, c. 11, Can. apost. 69.

Das Respondieren des Volks wird *ὑπήχειν, ἀντιφθέγγεσθαι* (Chrysost. hom. 36 in 1. Kor. MSG. 61, S. 312), *ὑπακούειν* (Athan. apol. de fug. 24, MSG. 25, S. 676), *συνεπήχειν* (Sozom. V, 19), *τὰ ἀκροστιχία ὑποψάλλειν* (Const. ap. II, c. 57), succinere genannt. Athanasius (a. a. O.) erwähnt die Antwort des Volks *„ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ"* (Ps. 136). Der Refrain wurde mit *ὑπόψαλμα, διάψαλμα, ἀκροτελεύτιον* (Sozom. VIII, 8) *ἐφύμνιον* bezeichnet. (Bingham VI, S. 20). Augustin nennt den in seinem gegen die Donatisten gedichteten Lied stets wiederkehrenden Refrain: „Omnes qui gaudetis pace, modo verum judicate" Hypopsalma. — Auch das Gloria patri, das als Schlufs den alttestamentlichen Psalmen zugefügt wird, wird als solches Hypopsalma oder Akroteleution aufgefafst (Sozom. VIII, c. 8. Cassian. institut. II, c. 12. Bingham VI, S. 21. 23). Dafs auch das Amen der Gemeinde schon in frühen Zeiten liturgisch gesungen wurde, bezeugt wohl der dabei verwendete Ausdruck *ἐπευφημεῖν* von seiten Justins (I. Apol. cap. 65. 67, Hering S. 7 f.). Während des respondierenden Gesangs stand die Gemeinde (Aug. serm. III in ps. 36, Bingham l. c., S. 23).

Über die verschiedene Art des Wechselgesangs giebt besonders folgende Stelle des Basilius (ep. ad Neocaes. MSG. 32, S. 764) Aufschlufs, nachdem er vorher von dem Bufsgebet in der Vigilienfeier gesprochen hat: „Sie stehen hernach von dem Gebete auf und gehen zur Psalmodie über. Jetzt teilen sie sich in zwei Teile (Chöre) und singen abwechselnd mit einander Psalmen (*διχῇ*

διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις). . . Dann überlassen sie es wieder einem, den Gesang anzustimmen, die übrigen fallen ein (ὑπήχουσι = responsorisch). Und indem sie so in Mannigfaltigkeit der Psalmodie die Nacht verbracht haben, stimmen sie bei schon anbrechendem Tage alle gemeinsam wie aus einem Munde (πάντες κοινῇ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος = symphonisch) und einem Herzen den Psalm des Bekenntnisses an".

Der Einfluſs der griechischen Melodik auf den Kirchengesang bewirkte vielfach die Verweltlichung desselben. Von den verschiedensten Kirchenlehrern (Chrysostomus,[6]) Hieronymus,[7]) Augustinus[8]) werden die Klagen laut, daſs die theatralischen und sinnlichen Weisen des Gesangs die Erhebung des Gemütes hindern und die Herzen mehr auf den Wohllaut der Töne als auf das gesungene Wort lenken.

4. Daſs in Rom bereits Damasus (366—384) die Fürsorge für den Gesang in hohem Maſse bethätigte, wird uns von späteren Schriftstellern versichert, ohne daſs wir die Richtigkeit der Nachricht kontrollieren können. Gregor I. (590—604) hat zweifellos in hervorragendem Maſs sich um die Neuordnung und Regelung des Kirchengesangs Verdienste erworben. Es unterliegt auch kaum einem Zweifel, daſs er die schola cantorum in Rom gegründet hat.

Dagegen ist das, was wir als „gregorianischen Gesang" kennen, wohl nicht in der vorliegenden Form sein Werk, sondern die Frucht einer längeren Entwickelung.

Die Abfassung des Antiphonarium und die Gründung der Sängerschule wird uns von seinem allerdings nicht durchaus zuverlässigen Biographen Johannes Diakonus (9. Jahrh.) erzählt.[9]) Johannes erzählt auch die Aufbewahrung des authentischen Antiphonars Gregors, das an einer Kette auf dem Altar der Peterskirche liege und berichtet von den Wohnungen der Sänger. Gevaert sucht nachzuweisen, daſs die Notation des sogenannten gregorianischen Gesangs zur Zeit Gregors noch nicht möglich gewesen sei, was Nisard (S. 20 f.) bestreitet. Köstlin (S. 80) stimmt Gevaert zu und ist geneigt, die abschlieſsende Redaktion der offiziellen kirchlichen Gesangbücher als das Werk Gregors III. (731—741) anzusehen.

In dem gregorianischen Gesang wird vor allem der Accentus und der Concentus unterschieden. Der Accentus ist der liturgische

---

[6]) Hom. I, de verb. Jesaj. t. III, p. 838 (p. 725 ed. Franc.).

[7]) In Ephes. V, tom. VI, pag. 188, ed. Paris.

[8]) S. oben S. 461.

[9]) Die Gründung einer Sängerschule wird übrigens von Onuphrius, Interpret. vocum eccles. bereits dem Papst Silvester († 335) zugeschrieben. (Gerbert l. c. 1, S. 35 f.).

Lesevortrag (modus legendi choraliter), ein musikalisch stylisiertes (recitatives) Sprechen. Der Tonfall wird nur durch die Satzabschnitte bedingt und bezeichnet in musikalischer Form die Interpunktionen. In der Weise des Accentus werden die Schriftlesungen (Epistel, Evangelium) und die Gebete (Kollekten) vorgetragen. Der Concentus umfafst die melodischen Stücke (Antiphonieen, Hymnen, Halleluja, Traktus etc.). Die Melodie ist der Ausdruck des im Innern bewegten Gemüts, das in den betreffenden Stücken anbetend vor Gottes Angesicht steht. In besonderem Mafse kommen hierbei die sog. jubili in Betracht, die melodiösen Tonfolgen, die sich an das Halleluja anschlossen, und denen später die Texte der Sequenzen untergelegt wurden (S. 467 ff.).[10])

Die Melodieen selbst sind auch aus den auf uns gekommenen älteren Antiphonarien nicht klar zu erkennen, da sie uns in der sog. Neumenschrift überliefert sind, die wohl im allgemeinen uns die wechselnde höhere und niedere Tonlage erkennen läfst, aber nicht die wirkliche genaue Tonfolge giebt.

Die Neumen (von πνεῦμα, Atem, weil der figurierte Gesang den Atem der Sänger in Anspruch nahm) sind über die Textzeilen des Gesanges geschriebene auf- und abstehende Strichelchen, Häkchen, Punkte, Halbbogen und ähnliche Figuren, die aber in Bezug auf die wirkliche Einzelnotierung der Tonfolge für uns unverständlich sind. Sie traten für die Notierung durch Buchstaben ein, die noch Boetius († 525) in seiner Schrift de musica gebrauchte, die aber zu einem zwar wohlgeordneten und scharfsinnigen, aber doch verwickelten und weitläufigen System, das für den praktischen Gebrauch ungeeignet war, sich herausgebildet hatte. Die Neumenschrift war insofern ein Fortschritt, als sie dem Sänger schneller die Tonfolge ins Gedächtnis rief; doch setzte sie allerdings zugleich die Kenntnis der genauen Melodie bei ihm thatsächlich voraus (vgl. das Nähere bei Ambros 2, S. 69 ff.). In späteren Zeiten wurde in Italien eine rote Linie durch die Neumen gezogen, die den Ton f bezeichnete, so dafs das Verhältnis der Töne zu diesem Hauptton durch die Lage der Neumen über, auf oder unter dem Strich annähernd bezeichnet wurde. Dann wurde noch eine gelbe Linie für den Ton c hinzugefügt. Guido von Arezzo (990—1050) fügte noch zwei Linien hinzu, die zunächst nur mit dem Griffel in das Pergament eingeritzt wurden. Auf solche Weise ist allmählich unsere gegenwärtige Notierung (mit fünf Linien) entstanden. Durch Guido von Arezzo wurde auch zuerst die Bezeichnung der einzelnen Töne nach ihrer Reihenfolge dadurch bewirkt, dafs er folgenden Gesang (eine Art „Normallied") einübte: Ut queant laxis

---

10) Augustin enarr. in Ps. 32, MSL. 36, S. 283: „Jubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. . . Ineffabilis enim est, quem fari non potes, et si fari non potes et tacere non debes, quid restat nisi ut jubiles".

Resonare fibris Mira gestorum Famuli tuorum Solve polluti Labii reatum. In diesem Gesange bezeichnen die unterstrichenen Anfangssilben ut re mi fa sol la zufällig die Töne des sog. Hexachords d. h. die jetzt c bis a genannten Töne (Köstlin S. 122).

5. Die melodische Folge der Töne wird im gregorianischen, wie auch schon im ambrosianischen Gesang durch bestimmte, vom 8. Jahrh. an sogen. „authentische Kirchentöne" oder Tonleitern bestimmt, von denen die ältesten vier später auch ambrosianische Kirchentöne heifsen, weil ihre Einführung ohne thatsächlichen Beweis dem Ambrosius zugeschrieben wird. Sie lehnten sich an die griechischen Tonleitern an. Die Skala d e f g a h c d wurde als Fundament des Kirchengesangs angesehen. Es war die erste authentische Tonart (authentus primus), der sich dann anschlossen: e f g a h c d e (authentus deuterus), f g a h c d e f (authentus tritus), g a h c d e f g (authentus tetrardus.[11]) Später bezeichnete man, zwar nicht in Übereinstimmung, aber in Anlehnung an die Namen der griechischen Tonreihen[12]) dieselben der Reihe nach als dorische, phrygische, lydische und mixolydische Tonleiter. Dazu traten im gregorianischen Gesang noch vier andere Tonleitern oder Kirchentöne, die im Gegensatz zu den 4 authentischen Kirchentönen plagale (oder auch obliqui, laterales) genannt werden. Sie sind nicht eigentlich neue Tonleitern, sondern neue Gestaltungen der erstgenannten und entstehen, indem bei jeder der vier Tonleitern die vier letzten Töne (das zweite Tetrachord) den vier ersten Tönen (dem ersten Tetrachord) vorausgestellt werden, wodurch der Reihe nach der hypodorische, hypophrygische, hypolydische und hypomixolydische Kirchenton entsteht.[13])

6. Den Unterschied des gregorianischen Gesangs von dem ambrosianischen pflegt man im wesentlichen darin zu suchen, dafs der letztere lange und kurze Töne in der wechselnden Melodie gehabt habe, so dafs die Quantitäten der gesungenen Silben genau beobachtet wurden, während der erstere die gleiche Dauer der

[11]) Die gräzisierten Worte weisen auf die Herkunft aus der griechischen Musik hin.

[12]) Über diese griechischen Tonreihen s. die Werke von Ambros u. a.

[13]) Vgl. die genannten Werke über Geschichte der Musik und H. Franke, Der Vortrag des liturgischen Gesangs S. 6 ff. Später kam noch als neunter Psalmenton der sog. Pilgerton (peregrinus) hinzu, welcher ursprünglich nur für Ps. 114 und 115 gebraucht wurde (Schöberlein I, S. 552).

Töne eingeführt habe, die ihm den feierlichen, ernsten, würdevollen Charakter der Ruhe und Klangwirkung gaben. Wenn viele Stimmen zugleich im Chor sangen, lag in der gleich langen Dauer der Töne eine gewisse Bürgschaft für den genauen, präzisen Zusammenklang der Stimmen. Daher war es durchaus zweckmäfsig, für Gesänge des Chors oder der Gemeinde jede Unterscheidung von langen und kurzen Silben zu beseitigen. Der gregorianische Gesang erhielt daher den Namen cantus planus. Auch wird er cantus choralis (Choral)[14]) genannt, weil er im Chorraum um den Altar von den Priestern gesungen wurde.[15]) Anders stand die Sache, wenn der einzelne Priester am Altare sei es den Accentus oder den Concentus sang, wobei ein sinngemäfser Vortrag und darum ein durch sinnvolle Betonung und Grammatik geforderter Wechsel allein den Vortrag der Worte verständlich und lebensvoll machte. Darum wurde auch der gregorianische Gesang ursprünglich nicht durchaus in gleichwertigen und gleichförmigen Tönen vorgetragen. Das ist durch die Vortragszeichen, die Romanus (Ende des 8. Jahrh.) dem Antiphonar beifügte, entschieden bezeugt.

Ambros (2, S. 59) hat den Unterschied des ambrosianischen und gregorianischen Gesangs dahin bestimmt, dafs der ambrosianische Gesang wesentlich auf der poetischen, der gregorianische auf der musikalischen Metrik beruhe. „Der gregorianische Gesang befreite die Melodie aus den Fesseln der Prosodie. Es bildete sich in der lateinischen Kirche der langsame, einfache, unisone Choralgesang, zwar anfangs auch mit Abwechslung langer und kurzer Töne, aber nur mit Beobachtung der Länge und Kürze der vorletzten Silbe jedes Wortes". Auf solche Weise wurde zuerst der Anfang des Taktmafses in zwei- und dreisilbigen, nicht mehr prosodischen Versfüfsen, gefunden. (K. Chr. Fr. Krause, Darstellungen aus der Geschichte der Musik, S. 97). Gerade aus dem gregorianischen Gesang entwickelte sich der taktmäfsig gemessene Figuralgesang, dem gegenüber dann der gregorianische Gesang als cantus planus erschien und nach dieser Richtung der gleichwertigen Tonfolge von den Musikern noch weiter aus-

---

14) Es ist von Wichtigkeit, den Namen Choral in seiner ursprünglichen Bedeutung als den liturgischen Gesang im gregorianischen Stil sich zu vergegenwärtigen. Die übliche Übertragung des Namens „Choral" auf unsere evangelischen Kirchenlieder, die Gemeindegesang sind, ist daher historisch nicht berechtigt. „Der Choral Gregors und der Luthers unterscheiden sich wie Recitativ und Lied". (H. Kretzschmar, Führer durch den Konzertsaal II, 1, S. 5).

15) Der spätere Name cantus firmus kommt in der Zeit auf, als man anfing, einer Melodie eine oder mehrere andere Töne (im Kontrapunkt) zuzufügen (§ 52). Die feststehende Hauptmelodie erhielt daher den Namen cantus firmus.

gebildet wurde,[16]) so dafs alle Silben ohne Rücksicht auf Prosodie für völlig gleichbedeutend, für isotonisch genommen wurden (Ambros 1, S. 60 f.). Im Unterschied von den bewegten, in den Tönen wechselnden Hymnen trägt der gregorianische Choral den Charakter der Würde und Kraft und entspricht der feierlichen Weihe des christlichen Gottesdienstes in hohem Mafse.

Der gregorianische Gesang wurde aus der unmittelbaren Inspiration des heiligen Geistes abgeleitet, weshalb Gregor mit der Taube auf der Schulter abgebildet wird.

7. Der gregorianische Gesang wurde besonders durch die römischen Singschulen (scholae cantorum) gepflegt, in denen singbegabte Knaben (pueri symphoniaci, pueri cantores) ausgebildet wurden. Sieben Subdiakonen, deren erster primicerius oder prior scholae hiefs, standen derselben vor. Von gröfster Bedeutung war, dafs Karl der Grofse mit der römischen Liturgie auch den gregorianischen Gesang in seinem Reiche mit grofser Konsequenz durchführte. Die melodiae francigenae wurden durch Kapitularien und Konzilbeschlüsse verboten. Gesang-Schulen wurden vorgeschrieben. In den von Karl eingerichteten Schulen war der Gesangsunterricht ein wichtiger Teil des Lehrplans. Besonders wurden die Klöster in Metz und St. Gallen Stätten der Pflege des Kirchengesangs.

8. Durch St. Gallen bekam im 9. Jahrh. der Mefsgottesdienst eine Bereicherung durch die sog. Sequenzen. Im Hallelujagesang der Messe zwischen Epistel und Evangelium (S. 366) wurde der letzte Klang des Worts neumiert, d. h. es wurde dieses Schlufs-A. durch eine lange Reihe von Noten in bewegter Melodie weitergeführt.[17]) Diese textlosen Noten hiefsen jubili oder sequentia.[18]) Um nun diese Jubelmelodieen leichter festzuhalten (jubilos verbis ligare) wurden den textlosen Noten Texte untergelegt, die nach

---

[16]) Franchinus Gafor (um 1500 in Verona und Mailand thätig) sagt: „Cujus (sc. Gregorii) notulas aequa temporis mensura musici disposuerunt".

[17]) Bonaventura, expos. missae c. 2: „Solemus longam notam post Alleluja super hanc literam A prolixius decantare, quia gaudium sanctorum in coelis indeterminabile et ineffabile est." — Rupert von Deutz, de div. off. II, 35: „Jubilamus magis, quam canimus unamque brevem digni sermonis syllabam in plures neumas vel neumarum distinctiones protrahimus, ut jucundo auditu mens attonita repleatur et rapiatur illuc, ubi sancti exsultabunt in gloria et laetabuntur in cubilibus suis". Vgl. Durand. IV, 20, 5).

[18]) Schon Amalarius (de eccl. off. III, 16) kennt den jubilus beim Hallelujagesang der Messe, und Pseudoalcuin (de div. off. c. 39) kennt neben der Bezeichnung jubilus auch sequentia = *ἀκολουθία*, die Notenreihen, die dem Halleluja folgen.

der Zahl der Silben den Noten entsprachen. Die Texte wurden zuerst den Noten genau angepafst und bewegten sich, wenn auch rhythmisch, doch in ungebundener Form, weshalb sie Prosen heifsen. Vom 12. Jahrh. an schuf man zuerst die Texte, die metrisch gestaltet und sodann in Melodie gebracht wurden. Dieselben gingen in die Messen über. Dieses Verfahren ist zuerst, wie es scheint, in Frankreich aufgekommen, ist aber besonders von Notker Balbulus von St. Gallen zu wahrem Leben gebracht worden.

Notker schreibt selbst an den Bischof von Vercelli: „Da ich noch jung war und es mir nicht immer gelingen wollte, die langgedehnten Melodieen im Gedächtnis zu bewahren, sann ich auf ein Mittel, dieselben behaltbarer zu machen. Indessen trug es sich zu, dafs ein gewisser Priester aus Gemidia (Jumièges), das vor kurzem von den Normannen zerstört war, mit seinem Antiphonarium zu uns kam, in welchem zu den Sequenzen einige, wenn auch sehr fehlerhafte Strophen, geschrieben waren. Dieser Umstand veranlafste mich, nach Art derselben andere aufzusetzen. . . Ich zeigte sie meinem Lehrer Yso, dem sie im ganzen gefielen, nur dafs er einiges zu verändern wünschte und die Bemerkung machte, so viel Noten der Gesang habe, eben so viel und nicht weniger Silben müfsten auch im Text sein. Nach dieser Weisung sah ich meine Arbeit nochmals durch, und nun nahm sie Yso mit vollkommenem Beifall auf und gab die Texte den Knaben zum Singen. (MSL. 131, S. 1003).

Dafs Notker durch diese Einführung der Sequenzen einem kirchlichen Bedürfnis entgegengekommen war, bezeugt die zahlreiche Nachfolge und die Verbreitung seines Verfahrens.[19]) Die Sequenzen wurden „ab omnibus simul in choro“ gesungen,[20]) in St. Gallen auch von zwei Chören abwechselnd. Im jetzigen römischen Graduale heifst es: „S. alternatim cantari possunt a singulis cantoribus in choro“. Der die Messe haltende Priester soll sie während des Gesangs „submissa voce“ lesen.

In das römische Missale sind aus der grofsen Zahl der Sequenzen nur fünf (a—e) aufgenommen.

a) Die Ostersequenz: „*Victimae paschali laudes immolent christiani*“ (Daniel, Cod. hymnol. II, 97) von einem unbekannten Verfasser. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens vom 8. bis 12. Jahrh., 1858, teilt Text und Melodie dieser Sequenz aus einer Handschrift des Klosters Einsiedeln mit, die er in das 11. Jahrh. setzt. Die Handschrift nennt als Verfasser Wipo, den Hofkaplan Heinrichs III. Diese Sequenz wurde sehr beliebt und fand viele Nachbildungen.

---

19) S. Kehrein, Lat. Sequenzen des M. A.s, Mainz 1875, teilt 895 Sequenzen mit, deren Verfasser meist unbekannt sind.

20) Durand. IV, 21.

b) Die Pfingstsequenz: „*Veni sancte spiritus*“ (Daniel II, S. 315) wird ohne ausreichenden Grund dem König Robert II. von Frankreich († 1031) oder auch Papst Innocenz III. zugeschrieben.

c) Die Fronleichnamssequenz: „*Lauda Sion Salvatorem*“ (Daniel II, S. 97) ist für das Officium des neu einzuführenden Festes von Thomas Aquinas verfafst und ist ein Hymnus auf die Transsubstantiation voll poetischer Klarheit und rhythmischer Schönheit.

d) Die Sequenz für den Allerseelentag und die Totenmessen: „*Dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla*“ (Daniel II, S. 103) wird dem Franziskaner Thomas von Celano (nach dem Zeugnis des Bartholomäus von Pisa) zugeschrieben, der ein Freund und Biograph des Franz von Assisi war. Es giebt drei abweichende Textrezensionen des Liedes: a) die sogenannte mantuanische, die von der Inschrift einer Marmorplatte in der Kirche des heil. Franziskus zu Mantua, die man aber nie gesehen hat, stammen soll, b) die von dem Propst Hämmerlein zu Solothurn aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. überlieferte und c) der kirchlich gebräuchliche Text. Das Lied ist inhaltlich und sprachlich von grofsartiger Kraft und Schönheit. Über die späteren polyphonen Kompositionen des Dies irae in den Totenmessen (Requiem) s. H. Kretzschmar, Führer durch den Konzertsaal II, 1, S. 214 ff.

e) „*Stabat mater dolorosa juxta crucem lacrimosa*“ (Daniel II, S. 132) ist im ursprünglichen Ordo missae nicht erwähnt, wurde aber offiziell ins römische Mefsbuch als Sequenz aufgenommen, nachdem Benedikt XIII. durch Dekret vom 22. August 1727 die Feier des festum septem dolorum B. M. V. am Freitag vor dem Palmsonntage für die ganze Kirche vorgeschrieben hatte. (S. 188). Als Verfasser wird Jacopo de Benedetti (Jacopone), der um die Wende des 13. und 14. Jahrh. lebte, genannt, ohne dafs die Autorschaft sicher ist. Über die späteren polyphonen Kompositionen des Stabat mater vgl. H. Kretzschmar a. a. O. S. 258 ff.

f) Thatsächlich im allgemeinen Gebrauch war zu Luthers Zeit und darum auch in der lutherischen Kirche weit verbreitet die Weihnachtssequenz „*Grates nunc omnes reddamus Domino Deo*“ (Daniel II, S. 5).

9. Trotz der Gründung der Singschulen schlichen sich immer wieder Abweichungen in den gregorianischen Choral ein, vor allem infolge der vieldeutigen Notenschrift, vom 14. Jahrh. an auch durch das Emporblühen der selbständigen Tonkunst, so dafs die verschiedenen Gegenden (Mainz, Münster, Köln etc.) ihren besonderen Choralgesang hatten. Das Tridentiner Konzil drang auf Einheitlichkeit des Gesangs, ohne dieselbe durchführen zu können. Gregor XIII. (1572—1585) liefs durch Giovanni Pierluigi von Palästrina und Joh. Guidetti die Choralbücher revidieren. Das Werk wurde unter Paul V. vollendet, so dafs 1610 das Antiphonarium (das die musikalischen Stücke des Breviers [S. 170] enthält) und 1614/15 das Graduale (das die mit Noten bezeichneten Mefsstücke enthält), herausgegeben wurden.

Pius IX. (1846—1878) setzte eine Kommission von hervorragenden Kennern des Kirchengesangs ein, unter denen vor allem Friedrich Pustet aus Regensburg für die erneute Ausgabe des Graduale Pauls V. und die Ergänzung der daselbst fehlenden Stücke thätig war. Die authentischen Ausgaben des Graduale erfolgten sodann, nachdem die congregatio rituum sie geprüft hatte, im Jahre 1873, und sodann in gleicher Weise die Ausgabe des Antiphonarium unter Leo XIII. im Jahre 1878. Beide wurden unter der päpstlichen Verfügung erlassen, „ut sic cunctis in locis ac dioecesibus cum in ceteris, quae ad Sacram Liturgiam pertinent, tum etiam in cantu, una eademque ratio servetur, qua Romana utitur ecclesia". Zur Abweisung verschiedener Bestrebungen von seiten der Musikhistoriker, den gregorianischen Gesang zu der ursprünglich musikalischen Form zurückzuführen, wurden im Jahre 1883 von neuem mit päpstlicher Bestätigung diese Ausgaben für die einzig authentischen von der Kongregation der Riten endgültig erklärt.

10. Während die reformierte Kirche den gregorianischen Gesang durchaus aus der Kirche entfernte, und die Schwarmgeister, vor allem Karlstadt, gegen denselben mit Entschiedenheit vorgingen,[21]) behielt ihn die lutherische Kirche, sowohl im Accentus wie Concentus, in der damals üblichen Form bei. Die Responsorien, Kollekten, wurden im Accentus gesungen. Die Lektionen wurden ebenfalls meist im gregorianischen Gesang beibehalten (Luthers *Deutsche Messe:* „in octavo tono", *Kurbrandenb. 1540, Preufsen 1544, Braunschw.-Lüneb. 1542:* „cum usitato tono", *Hoya 1581, Kasimir zu Sachsen 1626, Kursachsen 1580* und sogar noch daselbst *1748*). Anderwärts stellte man das Singen oder Sprechen in die Wahl des Liturgen *(Nordheim 1539, Lüneb. 1564, Österr. 1571, Oldenb. 1573, Verden 1606).* Hie und da wurde die Lektion erst lateinisch gesungen, dann deutsch gelesen *(Kurbrandenb. 1540, Magdeb. 1615).* Für die verschiedenen Festzeiten wurden verschiedene Lektionsweisen gebraucht (Passionston, Osterton, Pfingstton etc.). Vielfach aber wurde von vorn herein Sprechen verordnet *(Riga 1530, Bremen 1534, Naumb. 1537, Herz. Heinr. 1539, Rheinpfalz 1557, Lauenb. 1585 u. a.).* — Für den Einsetzungsbericht, der in der Messe leise vom Priester

[21]) „Cantus Gregorianus, ut nunc fit, et strepitus organorum non nisi sonus sunt, praeterea nihil. . . . Non enim domus clamoris sed amoris domus dei" (Karlstadts Propositiones, Basil. 1522, vergl. Riederer, Nachrichten IV, S. 186 ff.).

gelesen wurde, schuf Luther in der *Deutschen Messe* eine eigne Melodie nach gregorianischem Stil (S. 411), die in manche Agenden überging.[22]) Andere Agenden boten andere Melodieen: *Braunschw. 1528* (ebenfalls in viele Agenden übergegangen, teils mit Varianten), *Brandenb.-Nürnb. 1533, Kurbrandenb. 1540, Preufsen 1544, Hoya 1581.* Keuchenthal gab in seinem Cantionale 1573 ebenfalls eine Melodie, die von vielen Agenden aufgenommen wurde.

Zu dem Concentus gehörten Introitus mit Gloria patri, Kyrie, Gloria in excelsis, Graduale mit Halleluja, Credo (wenn nicht Luthers deutscher Glaube dafür eintrat), Präfation mit Sanktus, Hosianna und Benediktus, Agnus dei. Diese sämtlichen Stücke verblieben dem Wechselgesang von Priester und Chor.

Der liturgische Gesang schwand in demselben Mafse aus dem Gottesdienste, als die Liturgie selbst auf Kosten der Predigt vernachlässigt wurde (§ 50). Doch blieben in vielen lutherischen Gebieten (z. B. *Bayern, Sachsen, Mecklenburg*), noch die Accentusgesänge: Kollekten und besonders Vaterunser und Abendmahlsbericht, letzterer, weil er nicht als Lektion, sondern als Konsekration der Elemente angesehen wurde (S. 434). Ebenso wurde der aaronitische Segen gesungen. Im 19. Jahrh. sind vielfach bei der Neugestaltung der Agenden in diesen Landeskirchen die Concentusgesänge (Gloria patri, Kyrie, Gloria in excelsis, Präfation mit Sanktus etc., Agnus dei) aufgenommen und die Responsen den Gemeinden gegeben worden. Von hervorragender Bedeutung ist in dieser Hinsicht das Cantionale der Mecklenburg-Schweriner Landeskirche, das unter Kliefoths Leitung von 1863—1887 hauptsächlich von O. Kade unter Mithilfe von Mafsmann, Pitschner, von Roda, Kretzschmar in mustergültiger Weise hergestellt wurde. In anderen Landeskirchen wurde der liturgische Gesang beseitigt oder fakultativ zugelassen.

Die Lektionen werden jetzt allgemein gelesen. Eine Wiederbelebung des Lektionsgesangs ist weder zu erwarten, noch zu wünschen.

§ 53. Die Tonkunst. b) Der polyphone Gesang.

Vgl. aufser der Litteratur des § 52: Hans Müller, Hucbalds echte und unechte Schriften über Musik. 1885. — R. Schlecht, Musica Enchiriadis deutsch, in Monatshefte f. Musikgesch. VI, S. 163. VII, S. 1 ff. VIII, S. 89 ff.

[22]) Über die gregorianischen Gesangsstücke in der *Deutschen Messe* vergl. besonders W. 19, S. 54 ff.

— Ph. Spitta, Die Musica Enchiriadis und ihr Zeitalter, in Vierteljahrsschr. f. Musikwissensch. V, S. 443 ff. — W. Bäumker, Zur Geschichte des mehrstimmigen Gesangs, in Monatshefte f. Musikgesch. XVII, S. 21 ff. — Winterfeld, Der evangel. Kirchengesang und sein Verhältnis zur Kunst des Tonsatzes, 2 Bde. 1843. — H. Kretzschmar, Führer durch den Konzertsaal II, 1.

1. Die Einführung des Gesangs in Doppelstimmen von verschiedener Tonlage (zunächst in Quinten und Quarten) wird dem Benediktinermönch Hucbald, Leiter der kirchlichen Chorschule erst zu Nevers, dann in St. Armand in Flandern († 930 oder 932), zugeschrieben. Indessen ist das betreffende Werk „Organum" wohl nicht von ihm verfafst.[1]) Auch hat das genannte Werk die Kunst des zweistimmigen Gesangs (organum, organisare), den es als „einträchtig zwiespältigen Gesang" bezeichnete, zuerst nur theoretisch begründet.[2])

In den folgenden Jahrhunderten wurden allmählich die Gesetze des Kontrapunktes entdeckt und angewendet.[3])

2. Die Niederländer bildeten von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an den polyphonen kontrapunktischen Kunstgesang, vor allem auch bei den einzelnen Messestücken des Concentus aus.[4]) Die sog. Motette (von mot, Motto, Denkspruch, „weil der cantus firmus [s. S. 466] häufig eine dem Ritualgesange entlehnte kürzere Notenzeile war, um welche die übrigen Stimmen in kontrapunktischem Gewebe sich bewegten",)[5]) wurde besonders von den Niederländern gepflegt.

---

[1]) S. den Nachweis bei Hans Müller a. a. O. Vgl. auch Bäumker a. a. O.

[2]) „Organum est concentus vocum etiam humanarum diversis consonantiis". Eine andere Bezeichnung war später auch Diaphonia. „D. vocum disjunctionem sonat, quam nos organum vocamus, cum distinctae ab invicem voces concorditer dissonant et dissonanter concordant". Da die Art der Doppelstimmführung, die nach dem dem Guido von Arezzo zugeschriebenen Werk stets in parallelen Quarten und Quinten geschah, unserem Ohr barbarisch klingt, hat man geglaubt, dafs diese Form niemals praktisch verwirklicht worden sei. Den Gegenbeweis hat nach vorhandenen Urkunden Bäumker a. a. O. geführt.

[3]) Über die Entwickelung der polyphonen Stimmführung, discantus, faux bourdons, Mensural- und Figuralmusik s. die betr. Werke über Geschichte der Musik.

[4]) Köstlin a. a. O. S. 132 ff. „Man kann in der That die polyphone Messe einen Dom in Tönen nennen; es ist, als würde die ganze Pracht der kunstvollen Hallen und Gewölbe zu flüssigem Klange; die Musik ist ‚aufgetaute Architektur'." (S. 135).

[5]) Köstlin a. a. O. Vgl. über die Motette H. Kretzschmar a. a. O. S. 331 ff.

Als bedeutende Komponisten auf diesen Gebieten sind zu nennen: Wilhelm Dufay († 1474), Egidius Binchois († 1460), Johannes Regis († 1480), Heine von Ghizeghem (c. 1468), und besonders Johannes Ockeghem [Ockenheim] († 1515) und seine Schule, Josquino de Prèz [Jodocus Pratensis] († 1521), dessen Schüler Jean Mouton († 1522) und Orlandus Lassus († 1594). Der Einfluſs der niederländischen Musik auf andere Länder wurde besonders bedeutend. Manche der Genannten wirkten in andern Ländern. Dufay war lange Zeit Mitglied der päpstlichen Kapelle, dann wirkte er am Hofe zu Burgund, Regis und Ghizeghem waren Sänger Karls des Kühnen, Ockenheim wirkte in Frankreich, Josquino am Hofe Lorenzo des Prächtigen in Florenz, Orlandus Lassus vor allem in Deutschland (München). Auch verbreiteten Schüler der genannten Meister die Kunst in andern Ländern. Nikolaus Gombert († 1590) brachte sie nach Spanien, wo sodann die Spanier Bartolomeo Escobedo, Francesco Salina und Christofero Morales wirkten. Adrian Willaert († 1562) wurde der erste Meister der venetianischen Tonschule. Sein Schüler war Andrea Gabrieli in Venedig († 1586), der wieder seinen Neffen Giovanni Gabrieli zum Schüler hatte. In England sind Abingdon († 1520) und Fairfax († 1514) zu nennen. Aus Frankreich stammte Goudimel († 1572), der die späteren römischen Komponisten zu Schülern hatte und zuletzt der reformierten Kirche mit seiner Musik diente.

3. Die römische Kirche lehnte anfänglich entschieden den kontrapunktischen Kunstgesang für die Gottesdienste ab, doch finden wir ihn am Ende des 13. Jahrhunderts im kirchlichen Dienst. Johann XXII. (1316—1334) verbot seine Aufnahme in die Gottesdienste, lieſs jedoch zu, daſs bei besonderen feierlichen Messen die Hucbaldsche Begleitung durch Quinten und Quarten stattfinde.[6]) Gregor XI. (1370—1378) dagegen hatte bei seinem Avignoner Aufenthalt die polyphone niederländische Musik lieb gewonnen und brachte sie in Rom, als er von Avignon zurückgekehrt war, auch in die Messe. Da aber in die Kirchenmusik vielfach die weltlichen, ja lasciven Melodieen (lascivum et impurum) sich einschlichen, war der polyphone Kunstgesang in Gefahr, völlig aus dem Gottesdienste verbannt zu werden. In diesem Sinne machten sich gewichtige Stimmen auf dem Tridentiner Konzil geltend. Da war es der gröfste Meister der italienischen Kirchenmusik Giovanni Perluigi da Palestrina (1526—1594), der Schüler Goudimels, der ihn durch den Eindruck seiner berühmten Missa Papae Marcelli, die er zu diesem Zweck komponiert hatte, für den Gottesdienst rettete. Palestrina wurde der klassische Meister der römischen Kirchenmusik.[7])

[6]) Gerbert l. c. II, S. 111. 116. 127.

[7]) Über Palestrina vgl. H. Kretzschmar a. a. O. S. 138 ff.

„Die Strenge des polyphonen Satzes erscheint bei Palestrina gemildert durch die weiche Melodik, mit welcher die gebundenen Stimmen ineinanderfliefsen, durch die lichte Klarheit und Durchsichtigkeit der Harmonie, die nirgends schroff abgerissene Übergänge, scharfe Dissonanzen und harte Wechsel zeigt. . . . Diese Musik ist bei aller Erhabenheit doch lauter Wohlklang, aufgelöst in das Element der Schönheit". (Köstlin a. a. O. S. 162).

4. Luther war ein grofser Freund des polyphonen figurierten Gesanges als Motette, wenn „einer eine schlechte Weise oder Tenor (wie es die Musici heifsen) her singet, neben welcher drei, vier oder fünf Stimmen auch gesungen werden, die um solche schlechte Weise oder Tenor gleich als mit Jauchzen rings umher um solchen Tenor spielen und springen und mit mancherlei Art und Klang dieselbige Weise wunderbarlich zieren und schmücken, und gleich wie einen himmlischen Tanzreigen führen".[8]) Er stellte Josquino de Près und Ludwig Senfel (Senfl) besonders hoch.[9])

Besonders bedeutsam war die Gründung der ersten evangelischen Kantorei-Gesellschaft in Torgau 1535, deren erster Leiter der Freund Luthers und sein Mitarbeiter auf musikalischem Gebiete, Johann Walther, wurde. Diese Kantoreien wurden auf dem Gebiete des evangelischen Gottesdienstes durch die Pflege des figurierten Gesangs von grofser Wichtigkeit.

Eine umfassende Geschichte der Kantoreien fehlt zur Zeit noch. Schon vor der Reformation fingen namentlich in Süddeutschland Musikfreunde, angeregt durch die philharmonischen Gesellschaften Italiens, an, Singverbände zu gründen. Auch fürstliche Persönlichkeiten, z. B. die bayerischen Herzöge, die Luther deswegen lobt, Friedrich der Weise, Georg der Bärtige, hatten solche Sängerchöre. Luther lobte die Leistungen der Torgauer Hofkantorei bei der Visitation 1529. Sie ging 1529 ein, lebte aber 1530 als „die gemeine Sammlung der Kantorei", aus Schülern und Bürgersleuten wieder gebildet, im Dienste des evangelischen Gottesdienstes von neuem auf. Bedeutsam war auch die Hofkantorei des Herzog Christoph von Württemberg, die einen neuen Mittelpunkt für die Pflege der kirchlichen Musik bildete, nachdem die Klöster und Stiftskirchen, die Pflegerinnen kirchlicher Musik, eingegangen waren. Diese Hofkantorei war wesentlich ein kirchliches Institut, durch das die Hebung des Gottesdienstes und seine Belebung durch den Gesang und die Instrumentalmusik, besonders die Orgel, bezweckt wurde. (Vergl. Bossert, Die Hofkantorei unter Herzog Christoph, in Württ. Vierteljahrsschrift für Landesgeschichte N. F. VII [1898],

8) Über den Ursprung dieses Lutherwortes s. G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst S. 33. — Die führende Melodiestimme lag damals, wie der Name besagt, im Tenor, dem eine höhere Stimme (Altus), eine noch höhere (Superius, Sopran) und eine tiefere (Bassus) beigefügt war.

9) J. Köstlin, Martin Luther I, S. 511. H. A. Köstlin, Luther als Vater des evangel. Kirchenges. in Samml. musik. Vorträge III, S. 303 ff.

S. 124 ff.). Im 16. Jahrhundert wurden besonders auch in Sachsen sehr viele Kantoreien in gröfseren und kleinen Städten gegründet, z. B. in Oschatz 1540, Wurzen 1545, Dresden 1548 (indem Moritz die Torgauer Kantorei dahin verlegte), Grimma (wo schon 1560 eine K. erwähnt wird), Waldheim 1561, Rofswein 1567, Mügeln 1571, Rochlitz 1579, Lommatzsch 1580, Leisnig 1581, Colditz 1588, Geringswalde 1594, Mitweida 1595, Chemnitz 1602 u. a. m.

Sie hatten in ihrer Organisation mannigfache Ähnlichkeit mit den mittelalterlichen katholischen Brüderschaften, besonders den Kalandbrüdern, und waren meist auch Begräbnisbrüderschaften. Sie überstanden meist auch den dreifsigjährigen Krieg und blühten nach seiner Beendigung von neuem auf. Erst in der Zeit des Rationalismus verfielen sie je mehr und mehr. Doch haben sich noch Erinnerungen daran erhalten, und sie bestehen noch hie und da in sogen. Kantoreischmäusen und Begräbniskassen fort. (Vgl. darüber H. Kretzschmar, Sachsen in der Musikgesch., in Grenzboten Bd. 54, 4 (1895), S. 19 ff. Ders., Chorgesang, Singechöre und Chorvereine, in Samml. musikal. Vorträge III, S. 396. — W. Haan, Kurze Mitteil. über die im Kgr. Sachsen befindlichen Kantorei-Gesellschaften. 1881. — M. Müller, Festschrift zum Ged. des 300jähr. Bestehens der Kantorei in Leisnig. 1881. — R. Vollhardt, Gesch. der Kantoren und Organisten von den Städten im Kgr. Sachsen. 1899. — Frantz, Die Kantoreigesellschaften im Kgr. Sachsen. 1881. — Siona 1891, S. 159.

Der figurierte Kunstgesang erlangte in den lutherischen Gottesdiensten am Ende des 16. und im 17. Jahrhundert eine grofse Bedeutung. Mit ihm war zugleich die Instrumentalmusik (§ 55) verbunden. Gegenüber den kryptocalvinistischen Bestrebungen, die Kunstmusik aus den Gottesdiensten zu entfernen, trat die lutherische Kirche für ihre Berechtigung als eines Mittels zur Hebung der Andacht entschieden ein, lehnte aber eine allzugrofse Ausdehnung, sowie die Beeinträchtigung des Gemeindegesangs, vor allem aber die hie und da sich einschleichende weltliche Musik ab.[10]) Meister wie Johann Eccard († 1611), Bartholomäus Gesius in Frankfurt a. O., Hieronymus und Michael Prätorius, beide in Hamburg u. a. brachten den Figuralgesang zu grofser Blüte, drängten aber auch wider den eigenen Wunsch den Gemeindegesang in den Hintergrund, ja machten ihn unausführbar, da sie ihn mit dem figurierten Gesang des Chors vereinigen wollten.[11]) Durch Johann Sebastian Bach erreichte die evangelische figurierte Kirchenmusik, besonders in seinen Kantaten, die höchste Vollkommenheit.

---

[10]) Vgl. z. B. das Gutachten der Wittenberger Fakultät 1597 in Dedeken, thes. decis. I, S. 1146. G. Rietschel a. a. O. S. 39 ff.

[11]) S. den näheren Nachweis bei Rietschel a. a. O. S. 49 ff.

Gegen die Herrschaft der Kunstmusik im Gottesdienst erhoben sich, besonders auch aus dem Kreise des Pietismus, gewichtige Stimmen. Grofsgebauer,[12]) Muscovius in Lauban,[13]) Dannhauer,[14]) Schellwig,[15]) Hektor Mithobius,[16]) Chr. Gerber in Lockwitz[17]) schrieben gegen die Kunstmusik. Unter der Herrschaft des nüchternen Rationalismus wurde mehr und mehr der Kunstgesang aus den Gottesdiensten entfernt. Doch blieben an vielen Kirchen in den grofsen Städten die Chöre, die mit den Gymnasien verbunden und in denen die Kantoren in den Lehrkörper eingereiht waren, bestehen und brachten Chorgesänge in den Gottesdiensten zum Vortrag. Hervorragend blieb stets der mit der Thomasschule verbundene Thomanerchor in Leipzig durch seine vorzüglichen Kantoren. Als selbständiger Chor, der nicht mit einem Gymnasium verbunden war, gewann der Chor am Berliner Dom eine grofse Bedeutung. Die Gesangvereine zur Pflege des polyphonen Gesangs, die besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. auflebten, stellten vielfach auch ihren Gesang in den Dienst der Gemeinde. Meistens aber fehlte das liturgische Verständnis, so dafs willkürliche, öfters auch unpassende Gesangsstücke, die dem Charakter des evangelischen Gottesdienstes widerstrebten, in denselben eingefügt wurden.

Durch H. A. Köstlin (jetzt in Giefsen) wurden im Jahre 1873 zuerst wieder in Württemberg und sodann in Hessen-Darmstadt „Kirchengesangvereine“ gegründet, die einzig und allein in den Dienst der Gemeinde traten und die Erbauung der Gemeinde mit den Gaben der Kirchenmusik sich als alleinige Aufgabe stellten. Daraus erwuchs im Jahre 1883 mit gleichen Grundsätzen der „Deutsche evangelische Kirchengesangverein“ unter Leitung des verdienstvollen Staatsrats L. Hallwachs und unter thatkräftiger Mitwirkung von Köstlin, Theophil. Becker und anderer. Er hat in fast allen Ländern Deutschlands Anregung gegeben zur Bildung von gleichen Vereinen, die innerlich verbunden alljährlich in den „Deutschen evangelischen Kirchen-

---

12) Wächterstimmen aus dem verwüsteten Zion, 1660, cp. 11, S. 218. Rietschel a. a. O. S. 56.

13) Bestraffter Mifsbrauch der Kirchen-Music. 1694.

14) Loc. Com. p. 483. 553.

15) Cynos. Consc. Quaest. 19.

16) Psalmodia sacra.

17) Unerkannte Sünden der Welt (1703), cp. 81, S. 1059 ff.

gesangsvereinstagen“ für ihre Sache werben und die gottesdienstliche Musik nach rein evangelischen Grundsätzen pflegen.[18])

§ 54. Die Tonkunst. c) Der Gemeindegesang (evangelischer Choral).

Der bedeutsamste musikalische Teil des evangelischen Gottesdienstes, der einstimmige Gemeindegesang oder evangelische Choral,[1]) hängt auf das innigste mit dem Kirchenlied (§ 51) zusammen. Wort und Melodie sind unlösbar verbunden. Nur durch die Melodie kommt das für den Gottesdienst bestimmte Lied zum Leben. Darum mufs auch die Geschichte des evangelischen Chorals in seiner engen Verbindung mit dem Kirchenlied in einem besondern Lehrbuch zur Behandlung kommen (vgl. S. 458).

§ 55. Die Tonkunst. d) Die Instrumentalmusik, insonderheit die Orgel.

G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis ins 18. Jahrh. 1893. — Siona 1893, S. 87 f. 124 f.

1. Die Kirche der ersten Jahrhunderte verwarf den Gebrauch der musikalischen Instrumente im Gottesdienst als heidnisch und weltlich.[1])

Mit der polyphonen Musik kam allmählich auch die Begleitung durch Instrumente in die Kirche. Die Bekämpfung jener (S. 473) vereinte sich auch mit der Gegnerschaft gegen diese.

2. Durch die Erfindung und Ausbildung der Orgel (S. 146 f.) kam ein Instrument in den Dienst der Kirche, das teils mit andern Instrumenten vereint wirkte, teils aber alle andern Instrumente in ihren verschiedenartigen Klangwirkungen in sich vereinte. Die Aufgabe der Orgel in der alten Kirche ist nicht leicht zu bestimmen. Die ungefüge Gestalt, in der sie zunächst erscheint (S. 147), schliefst eine wirkliche Kunstmusik aus. Ihre mächtigen

---

[18]) Sein Organ ist seit 1887 das „Correspondenzblatt des Ev. KGV's. für Deutschland.“

[1]) S. oben S. 466, Anm. 17.

[1]) Die gottesdienstlichen Instrumente des alten Testaments wurden allegorisch gedeutet (Clem. Alex., Paedag. II, 4, (Pseudo-)Justin, Quaest. 107), oder es wurde ihr Gebrauch der Schwachheit der Juden zu gute gerechnet (Chrysostomus I, 2, c. 13 in Ps. 145. 41, 2. 150).

Töne wurden wohl mit dem Läuten der Glocken verbunden, die zu den Hymnen des Klerus erklangen.[2]) Auch wurde sie zum Angeben des Tones verwendet, in den der Gesang des Priesters einsetzen mufste. Aus diesem Brauch bildete sich nach der Vervollkommnung der Orgel das Praeambulum und das kunstvolle Präludium aus.[3]) Zweifellos ist aber im 13. Jahrh. das Mitwirken der Orgel bei bestimmten Stücken der Messe (z. B. Hosianna) ausdrücklich bezeugt.[4])

Gegen die Verwendung der Orgel zur Kunstmusik erhob sich eine entschiedene Gegnerschaft. Aelred, Abt von Riedval in England († 1166), bekämpfte sie mit grofser Heftigkeit.[5]) Thomas von Aquin, der entschiedene Gegner der Instrumentalmusik, litt auch nicht die Orgel im Gottesdienst.[6]) Man liefs den Gebrauch der Orgel vielfach nur mit Rücksicht auf die schwachen, der sinnlichen Anregung bedürftigen Gemeindeglieder zu.[7]) Trotz dieser Gegnerschaft gewann der Gebrauch der Orgel durch ihre Vervollkommnung einen grofsen Spielraum und nahm ein selbstständiges Recht in Anspruch. Das Orgelspiel artete aus, so dafs unkirchliche, weltliche, selbst lascive Melodieen in der Messe gespielt wurden.[8]) Das Tridentiner Konzil suchte hier Wandel zu schaffen.[9]) Auch wurde vielfach dem Mifsbrauch entgegengewirkt, dafs der Organist (oder auch der Chor) willkürlich die Stücke der Messe, ehe sie zu Ende geführt waren, unterbrach, und damit die Mefsstücke abkürzte.[10])

---

[2]) Ratherius von Verona, Conclus. deliberat. 34 (MSL. 136, S. 378) und Phren. (l. c. S. 360), Gött. Urk.-Buch, s. d. näheren Nachweis bei Rietschel S. 7.

[3]) Wernig. Urk.-Buch S. 48 und Rietschel S. 6 f.

[4]) Durandus IV, 10, vgl. V, 66. Rietschel S. 8.

[5]) Specul. charit. II, c. 23 (MSL. 195, S. 571 f.), abgedruckt bei Rietschel S. 9.

[6]) S. Theol. qu. XCI art. 2: „Ecclesia nostra non adsumit instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, in divinas laudes, ne videatur judaizare". Die Kirche von Lyon hat noch bis zu unseren Tagen die Orgel aus der Kirche ausgeschlossen, und in der päpstlichen Kapelle der Sixtina darf bis heute nur Vokalmusik ohne Orgelbegleitung erklingen.

[7]) Vio Cajetanus, Comment. in Thom. Aqu. II, 2, qu. 91.

[8]) Cajetan a. a. O. behandelt diese Mifsstände ausführlich. Die Beschlüsse der Synoden rügen die Mifsstände häufig.

[9]) Can. et decr. Conc. Trid. Sess. 22, decr. de observandis et evitandis in celebr. Missae: „Ab ecclesiis musicas eas ubi sive organo sive cantu lascivum aut impurum aliquid miscetur item seculares actiones arceant".

[10]) S. den näheren Nachweis bei Rietschel S. 10 f.

3. In der Messe bestand aber der Brauch, dafs Chor und Orgel nicht gleichzeitig die betreffenden Mefsstücke vortrugen, sondern dafs Chor und Orgel, oder auch Priester und Orgel in die Ausführung der einzelnen Stücke sich teilten, indem abwechselnd ein Glied der einzelnen Mefsstücke nur gesungen, ein anderes nur von der Orgel gespielt wurde, so dafs z. B. das Kyrie, das Gloria in excelsis, das Sanktus, das Agnus dei, auch das Credo, in lauter wechselnde Strophen zwischen Chor (bezw. Priester) und Orgel geteilt wurden.[11]) Die römische Kirche hat dieses Alternieren von Orgel und Chor nicht mifsbilligt. Das Caeremoniale von Clemens VIII. vom Jahre 1600 regelt nur die Weise der Ausführung.

Dasselbe bestimmt die mit dem Gesang wechselnde Mitwirkung der Orgel in der Mette bei dem „Te deum laudamus“ und in der Vesper bei dem Magnificat. Es soll aber stets der Chor vorausgehen und im folgenden Glied erst die Orgel allein folgen. In den übrigen kanonischen Horen ist es nicht gebräuchlich, die Orgel einzufügen. Geschieht es aber, so soll einer vom Chor aus mit deutlicher Stimme das, was von der Orgel respondiert wird, auch mit den betr. Worten vortragen. In der Messe soll in den Versikeln, bei denen der Priester zu knieen hat, und wenn das Sakrament auf dem Altar sich befindet, die Orgel nicht spielen, sondern der Chor singen. Das Gloria patri soll niemals die Orgel spielen, sondern stets der Chor singen, auch wenn derselbe den unmittelbar vorausgehenden Abschnitt schon gesungen hat. Auch die letzten Verse der Hymnen soll der Chor singen. Das Kyrie eleison soll von Chor und Orgel alternierend übernommen werden, so dafs also das zweite Glied „Christe eleison“ allein der Orgel zufällt. Ebenso soll bei dem Gloria in excelsis, dem Graduale, dem Offertorium, dem Agnus Dei, dem Sanktus verfahren werden. Bei der Elevation soll die Orgel in ernsten und leisen Tönen spielen. Dagegen soll (was schon vorher von vielen Synoden betont wird) bei dem Vortrag des Symbolums die Orgel nicht dazwischen spielen, sondern es soll dasselbe allein vom Chor ohne Unterbrechung mit deutlicher Stimme vorgetragen werden. (S. Rietschel a. a. O.)

4. Die Reformation war durch die eingerissenen Mifsbräuche, die mit der Orgel im Gottesdienst getrieben wurden, anfänglich gegen dieses Instrument eingenommen. Zwinglis Gegnerschaft richtete sich selbstverständlich gegen sie, da er auch jedweden Gesang im Gottesdienst abschaffte. Im Jahre 1527 wurde die Orgel im Grofsmünster zu Zürich abgebrochen. Karlstadt und die Schwarmgeister erklärten sich ebenfalls gegen jede Kunst- und Instrumentalmusik. Auch Luther war (trotz seiner Vorliebe

[11]) S. den näheren Nachweis bei Rietschel S. 11 ff.

für die Musik) der Orgel durchaus nicht günstig und bekämpfte ihre Verwendung in der Messe.[12]) Doch blieb sie in der Pfarrkirche zu Wittenberg im Gebrauch, und zwar finden wir in Wittenberg (auch in Eisenach) sowohl das Praeludium, das den Chor wie den Liturgen auf den rechten Einsatzton hinleitet, als auch den geschilderten Wechsel von Chor und Orgel bei der Ausführung des Introitus, des Kyrie, des Gloria in excelsis und des Agnus dei. Aber den Gesang des Chors oder der Gemeinde selbst begleitet die Orgel nicht.[13])

Auch weiterhin im 16. und 17. Jahrhundert findet sich in den evangelischen Gottesdiensten innerhalb der liturgischen Stücke diese Verteilung der einzelnen Glieder zwischen Chor und Orgel.[14])

An das Spielen der Orgel bei dem Gesang der evangelischen neuen Kirchenlieder, die im Gegensatz zu dem gregorianischen Choral standen, war zunächst gar nicht zu denken. Aber auch im ganzen 16. Jahrh. und weit hinein in das 17. Jahrh. ist niemals der Orgel eine solche Aufgabe zugefallen. Mit der Figural- und Instrumentalmusik dagegen blieb die Orgel verbunden; auch führte sie selbstständig musikalische Stücke auf *(Braunschweig 1528, Bremen 1534, Hildesheim 1544, Hamburg 1582, Strafsburg 1598).* Vielfach wird vor dem Mifsbrauch der Orgel zu weltlichen Melodieen gewarnt. Als am Ende des 16. Jahrh. der Kryptocalvinismus in Anhalt wie gegen den figurierten Gesang (S. 475), so auch gegen die selbständige Verwendung der Instrumentalmusik und der Orgel sich wendete, wurde von den Vertretern der lutherischen Kirche die Berechtigung der Instrumente und der Orgel im Gottesdienst innerhalb der durch denselben gesteckten Grenzen betont. Dergleichen Zeugnisse finden sich noch bis Ende des 17. Jahrh.[15])

In Beziehung zu den Gesängen der Gemeindelieder trat die Orgel nur insoweit, dafs sie präludierte bezw. die Melodie der Gemeinde vorspielte, und dafs sie vielfach (analog der Verteilung

---

[12]) Luthers abschätzige Urteile über die Orgel s. bei Rietschel S. 17 f.

[13]) Den näheren Nachweis auf Grund eines Berichtes von Musculus (Kolde, Anal. luth. S. 217 f.) s. bei Rietschel S. 19 ff.

[14]) Vgl. z. B. noch die Gottesdienstordnungen der Nürnberger Kirchen aus den Jahren 1664 und 1697 bei Herold, Alt-Nürnberg und seine Gottesdienste, S. 122, vgl. Rietschel S. 68 f.

[15]) Vgl. die Entscheidung der theolog. Fakultät Wittenberg im Jahre 1597 und die Orgelweihereden von Polantus in Meifsen 1604, Dietrich in Ulm 1624 (Rietschel S. 43), Sahrer in Stambach 1660 und Grafunder in Luckau 1674 (Siona 1893, S. 124.)

bei den liturgischen Stücken) mit der singenden Gemeinde abwechselnd einen Vers des Liedes allein spielte *(Pommern 1535, Naumburg 1537,*[16]*) Strafsburg 1598).* Doch sollte das durch Luthers Lied: *„Wir glauben all an einen Gott“* ersetzte Symbolum Nicaenum in allen drei Versen von der Gemeinde gesungen werden *(Schlesw.-Holstein 1542, Braunschw.-Lüneb. 1564, 1619, Kalenb. 1569, Verden 1605, Braunschw.-Wolfenb. 1615).*

Das erste Zeugnis, dafs die Orgel den Gesang der Gemeinde in einfach kontrapunktischer (nicht figurierter) Form begleitete, findet sich vielleicht schon im Jahre 1627 bei dem Kantor der Leipziger Thomasschule Schein, jedenfalls aber bei dem Organisten Siegmund Stade in Nürnberg im Jahre 1636.[17]) Vielfache vergebliche Bestrebungen, den Gemeindegesang an den durch den Chor ausgeführten figurierten Gesang der Gemeindelieder anzulehnen (S. 475), mufsten zunächst wegen der Schwierigkeit der Ausführung mifsglücken, führten aber zu der figurierten Begleitung des Gemeindegesangs durch die Orgel.[18]) Dennoch ist die Verbindung von Gemeindegesang und Orgel nur allmählich zur Durchführung gekommen, z. B. in Nördlingen erst 1735.[19]) Auch ist der Gebrauch, ein ganzes bekannteres Lied oder einen Vers von der Gemeinde allein ohne Orgelbegleitung singen zu lassen, noch lange in Gebrauch geblieben und noch heute hie und da üblich.[20])

Das Präambulum, das sich zum kunstvollen Präludium und in der evangelischen Kirche zum Orgelchoral (Samuel Scheidt, Tabulatura nova 1624, Pachelbel, J. Seb. Bach) ausbildete, aber auch vielfach verweltlichte, verblieb der Orgel.

---

16) S. Neue Mitteil., herausg. vom Thüring.-sächs. Verein zur Erforschung des vaterländ. Altert. XIX, Heft 4, S. 604. In *Naumburg* wird das Lied: *„All Ehr und Lob soll Gottes sein“* (das deutsche Gloria in excelsis) in seinen einzelnen Gliedern verteilt zwischen Knabenchor, Orgel, Gemeinde- und Mädchenchor. — Der Wechsel zwischen Orgel und Gemeindegesang bei den Versen eines Kirchenliedes findet sich z. B. im 17. Jahrh. in *Leipzig* (Allg. ev.-luth. K.Z. 1895, S. 1121).

17) S. Rietschel S. 48 f.

18) S. den ausführlichen Nachweis bei Rietschel S. 49 ff.

19) Rietschel S. 58 ff. 64.

20) Rietschel a. a. O. S. 65 ff.

§ 56. Die Mimik.

Bingham V, S. 247 ff. — Augusti V, S. 378 ff. — Alt, Der kirchl. Gottesd.[2], S. 159 ff. — Thalhofer I, S. 584 ff. — E. Achelis, Pr. Th.[2] II, S. 346 ff. — Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, 1890, S. 174 ff. — Freybe, Kirche und Sitte, in Allg. ev.-luth. KZ., 1899, No. 1—4.

1. Die Mimik kommt innerhalb des Gottesdienstes als das Dekorum der liturgischen Stellung und Haltung einerseits der Gemeinde, andrerseits des Liturgen in Betracht.

Die alte Kirche kannte eine verschiedene äufsere Haltung während des Gebetes. An den Sonntagen und während der Freudenzeit von Ostern bis Pfingsten wurden die Gebete stehend verrichtet. Es war dies die Haltung der Freude, mit der die erlösten Kinder Gottes vor dem Angesicht des Vaters stehen.[1]) An den übrigen Tagen, insonderheit den Fasttagen, wurde knieend gebetet zum Ausdruck der Beugung und Buſse.[2]) Aufser dem Stehen und Knieen kommt noch das Niedergestrecktsein (prostratio, humiprostratio), d. h. das Niederfallen zur Erde auf das Angesicht (1. Kön. 25, 23. 2. Kön. 14, 4), als höchster Ausdruck der Buſsgesinnung vor,[3]) das aber später nur bei aufserordentlichen einzelnen Fällen (die prostratio des Liturgen beim Beginn der Charfreitagsliturgie, bei besonderen Litaneien) geschieht.

Das Sitzen und Liegen während des Gebetes dagegen war

---

[1]) Tert., de cor. mil. c. 3. de orat. 23. — Pseudo-Justin, Quaest. ad orthod. 115 (ed. Otto[2] 3, S. 179). — Clem. Alex., Stromat. VII. — Basilius (de sp. s. c. 27, MSG. 32, S. 192) begründet das Stehen beim Gebet durch Kol. 3, 1. Das Conc. Nicaen. 325 verordnete (can. 20), daſs an den oben genannten Tagen das Gebet stehend verrichtet werden solle. Vgl. auch Hilarius Pictav., prolog. in ps., Epiphanius, exposit. fid. n. 22, Hieron., dial. ct. Lucif. c. 4. Augustin, ep. 119 ad Januar. c. 17.

[2]) Tert., de orat. 23. ad Scapul. c. 4. — Origenes, de orat. 31. Die 3. Synode von Tours 813. can. 37, bestimmte: „Sciendum est, quod exceptis diebus Dominicis et illis sollemnitatibus, quibus et universalis ecclesia ob recordationem dominicae resurrectionis solet stando orare, fixis in terra genibus suppliciter Dei clementiam nobis profuturam nostrorumque criminum indulgentiam deposcendum est“ (Mansi XIV, S. 89).

[3]) Mar. Victorin., ep. ad Eph. 1, v. 15 (MSL. 8, S. 1268). Augustin, Lect. 9 in fest. Trinit.: „omnes, quando oramus, mendici Dei sumus, ante januam magni patris familias stamus, immo et prosternimur, supplices ingemiscimus, aliquid volentes accipere“. De cura pro mort. ger. 5 (MSL. 40, S. 597): „Nam et orantes de membris sui corporis faciunt, quod supplicantibus congruit, cum genua flectunt, cum extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo“.

nicht erlaubt, aufser im Krankheitsfall.[4]) Das Gebet wurde von seiten der Männer nach Vorschrift des Apostels (1. Kor. 11, 4) stets mit unbedecktem Haupte vollzogen.[5])

Bei der Vorlesung des Evangeliums mufsten Kleriker und Volk stehen; nur der Bischof blieb auf seiner Kathedra sitzen.[6])

Zur Neigung des Hauptes beim Empfang des bischöflichen Segens wird ausdrücklich aufgefordert.[7])

2. Das Falten der Hände im Gebet, das stehende Sitte geworden ist, ist nach Ursprungsort und Entstehungszeit noch nicht klargestellt. Wahrscheinlich ist es eine Sitte, die auf germanischem Boden von der Form herrührt, in der nach dem Lehnrecht der Gefolgsmann seine Mannschaft (hominium) dem Lehnsherrn übergab, um sich von ihm belehnen zu lassen, zugleich auch die Form, in der er ihm huldigte. Im 9. Jahrh. finden wir auf römischem Boden diese Sitte schon bezeugt. Zunächst war es nur ein Zusammenlegen der Hände in verschiedener Form, bis sich das Ineinanderlegen der Finger als feste Bindung der Hände daraus entwickelte.

Im alten Bunde wurden die Hände beim Gebet zum Himmel erhoben und zugleich ausgebreitet (2. Mos. 17, 11. 1. Kön. 8, 54. Ps. 28, 2. 88, 10. 141, 2. 143, 6. Jes. 1, 15). Auch bei den Griechen und Römern war der gleiche Gebetsausdruck Sitte. (Sittl a. a. O., vergl. auch die in Rom gefundene Statue des betenden Knaben im Berliner Museum, dessen Arme allerdings später ergänzt sind.) Das Erheben der Hände beim Gebet ist auch 1. Tim. 2, 8 angedeutet. Das Erheben und Ausbreiten der Hände, das zugleich an den Gekreuzigten erinnern sollte, wird auch von den Kirchenvätern bezeugt: Tertullian, de orat. 14 (11): „nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus, et dominica passione modulati orantes confitemur Christo". — adv. Marc. III, 18. Apolog. 30, de orat. 17. Minucius Felix, Octav. c. 29, MSL. 3, S. 332. Cyprian, ep. ad Fortunat. Athanasius, de incarnat 52 (MSG. 25, S. 189), expos. in ps. 17 n. 35 (l. c. 27, S. 118), ep. ad Adelph. 7 (l. c. 26, S. 1081). Ambros., serm. de cruce 56. August., de trinit. IV, 15, de civit. d. X, 8. Vgl. auch Maximus v. Turin: „nunc citius expanditur nostra oratio, cum Christum, quem mens loquitur, etiam corpus imitatur". Dafs dadurch Störungen entstanden, wenn in der Gemeinde alle diesen gröfseren Raum fordernden Gestus ausübten, war natürlich und wird ausdrücklich bezeugt und getadelt. (Chrysost., hom. 1 in Jes. MSG. 56, S. 99). Schon Tertullian (de orat. 17: „ne manibus sublimius elevatis sed temperate ac probe elatis") und Cyprian (de orat. 6) fordern zum Mafshalten

[4]) Tert., de orat. 14. Orig., de orat. 31, MSG. 11, S. 552.
[5]) Tertullian, apolog. c. 30. — Chrysost., hom. 26 in 1. Kor
[6]) Sozom., hist. eccl. VII, 19.
[7]) C. A. VIII, 6, Brightman 1, S. 5.

auf. Dadurch wurde wohl eine Änderung des Gebetsgestus herbeigeführt (Kawerau, Gött. gel. Anz. 1892, S. 557 f.), ohne dafs etwa schon das Falten der Hände (wie Thalhofer I, S. 610 meint) eintrat. Vielmehr ergab sich zunächst das (kreuzweise) Legen der Hände über die Brust (S. 391), wie es jedenfalls in der orientalischen Kirche noch im 9. Jahrhundert strenge Sitte war. Aus einem Brief des Papstes Nikolaus I. vom Jahre 866 an die Bulgaren geht hervor, dafs die Orientalen das Beten „constrictis ad pectus manibus“ als unbedingte Forderung festhielten und eine Abweichung von dieser Form für schwere Sünde hielten (Mansi XV, S. 420, Harduin V, S. 371). Nikolaus weist dies zurück und will auch einen anderen Gestus, der die humilitas ausdrückt, zulassen: „Et quia quorundam in evangelio ligari manus et pedes praecipiuntur (Matth. 22, 13), quid aliud isti agunt, qui manus suas coram deo ligant, nisi Deo quodammodo dicunt: Domine ne manus meas ligari praecipias, ut mittar in tenebras exteriores, quoniam jam ego eas ligavi, et ecce flagellas paratus sum“. Damit ist ein Zusammenlegen der Hände beim Gebet bezeugt, noch nicht ein eigentliches Händefalten nach unserem gegenwärtigen Gebrauch.[8])

Dafs das Zusammenlegen der Hände beim Gebet, das schon „Falten der Hände“ heifst, aus dem germanischen Lehnsrecht stammt und dadurch die christliche Gebetsform geworden ist, hat Vierordt und ihm folgend Freybe mit grofser Wahrscheinlichkeit nachgewiesen. Der Lehnsmann kam

[8]) Irrtümlich wird vielfach diese Stelle als erster deutlicher Erweis des Händefaltens angeführt. Es wird aus diesem Brief vielfach der Ausdruck citiert: „junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis“ (Augusti, Thalhofer, Kliefoth 6 [3], S. 305, Freybe). Diese Worte, die zunächst auch nur ein festes Zusammenpressen der Finger und Handflächen bezeugen würden, stehen aber gar nicht in dem genannten Briefe. — Achelis versteht unter „isti“ die Griechen und bezieht die Worte „qui manus suas coram deo ligant“ auf die erwähnte Sitte des Legens der Arme über die Brust. Deutlich aber rechtfertigt Nikolaus gerade das „ligare manus“ als eine andere von der griechischen Form abweichende Sitte. — Zöckler (das Kreuz Christi, 1875, S. 178) sieht in der Sitte, die Nikolaus rechtfertigt, eine Nachbildung des Kreuzes Christi, ohne dafs der Text dazu Anlafs giebt, der nur ein Zeichen der humilitas dadurch kennzeichnen will. — Achelis (Pr. Th.[1], S. 116) berief sich als erstes Zeugnis für das Händefalten beim Gebet auf die Passio Perpetuae cp. X (ed. Ruinart 1859, S. 142), hat aber mit Recht diese Auffassung in der 2. Auflage aufgegeben, da an dieser Stelle gar nicht vom Gebete die Rede ist (s. den Nachweis von V. Schultze, Th. Lit. Bl. 1892, S. 591). — Der Ausdruck κρατεῖν τὰς χεῖρας (Herm. Past. Vis. III, 8) ist zu unbestimmt. Achelis sieht darin ein Zusammenlegen der Handflächen. Th. Zahn (Hirt des Hermas, S. 502 ff.), A. Harnack (Patr. apost. III, S. 41, Anm. 3), V. Schultze (a. a. O.) erklären den Ausdruck mit „stark an Händen, starken Armes sein“. Die Berufung auf Kunstwerke der früheren Jahrhunderte für den Gestus des Händefaltens ist zu wenig sicher. Höchstens kommt ein Sarkophag etwa aus dem 5. Jahrhundert in Frage, auf dem eine vor Maria hockende Gestalt mit gefalteten Händen abgebildet ist (vgl. Sittl, S. 176, Achelis[2], S. 349).

mit fest zusammengelegten Händen vor den Gefolgs- und Lehnsherrn, kniete vor ihm nieder und liefs sich dann die leeren Hände mit dem Fähnlein, dem Zeichen der Belehnung, füllen. Ebenso geschah es bei den Huldigungen. Nach dem Lehnsrecht (J. Grimm, Rechts-Altert.², S. 139) legte der Mann beide Hände zusammen, der Herr nahm sie zwischen die seinigen. Das nannte man „nach dem Lehnsrecht die Hand ausstrecken" oder „einem die Hände falten". „Nu hulde (huldige) mir, ich wil dich hie ze knechte empfân, mîne hande beide wil ich in valten" (Frauenlob 108, 5). Vor allem s. im Vetus auctor de beneficiis § 45 die Beschreibung des Lehnfalls: „Domino manibus conjunctis suum praebet hominium (Mannschaft) et aggrediatur illum tam prope, quod dominus manus ejus suis manibus comprehendere valeat; si autem dominus sedeat, homo genua flectat ante eum pro praebendo hominium". (Vgl. auch andere Stellen bei du Cange, s. v. hominium, Grimm, Vierordt, Freybe). Die Übertragung dieser Sitte auf die Huldigung und die Bitte gegenüber dem höchsten Gefolgs- und Lehnsherrn Christus (vgl. den Heliand) lag der germanischen Anschauungsweise sehr nahe. Dieses Händefalten beim Gebet kommt in verschiedener Form vor: a) es wurden nur die inneren Fingerspitzen aneinander gelegt, b) es wurden die hohlen Hände zusammengelegt, so dafs Fingerspitzen und Handwurzeln sich berührten, c) es wurden die flachen Hände zusammengelegt, d) es umfafsten sich beide Hände, e) es wurden die Finger wie zwei Kämme ineinander gefügt, das „Händefalten" nach heutigem Sprachgebrauch (s. die Abbildungen bei Vierordt). Letztere Form erscheint erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters. Dafs sie übrigens auf heidnischem Boden beim Kultus als Volkssitte schon früher gebräuchlich war, bezeugt Plinius (hist. nat. 28, 6): „digitis pectinatim inter se inplexis sacris votis interesse". Plinius bezeichnet diese Sitte als streng verboten, weil sie die Sacra und Vota unwirksam mache. E. Achelis vermutet, dafs gerade deshalb die Christen das Händefalten angewendet haben, weil nach dem heidnischen Volksglauben die Kraft ihrer überirdischen Mächte, d. h. also nach christlicher Anschauung der Dämonen, gebrochen wurde. Doch fehlt uns dafür jedes Zeugnis. Vgl. übrigens das schöne Wort von Matthias Claudius (W. W. III, S. 69), das mit dem Ursprung auf germanischem Boden gut stimmt: „Das Händefalten ist eine feine äufserliche Zucht und sieht so aus, als wenn sich einer auf Gnade und Ungnade ergiebt und's Gewehr streckt".

3. Die Signation durch das mit der rechten Hand (bezw. durch den Daumen) ausgeführte Kreuzeszeichen war schon frühzeitig bei den Christen im Gebrauch, da das Kreuz das spezifische Zeichen des christlichen Glaubens als das Bild der Erlösung war. Es wurde im Privatleben vielfach angewendet, kam aber auch in den liturgischen Gebrauch. Je mehr die Eucharistiefeier als priesterlicher Opferakt sich ausbildete, um so mehr häufte sich der Gebrauch des Kreuzeszeichens bei allen liturgischen Handlungen als ein mit effektiver Wirkung verbundener Akt, um das Gebiet der Schöpfung, die durch die Sünde verderbt und der Macht unreiner Geister

unterstellt ist, dieser Macht zu entziehen und alles gottwidrige aus der Kreatur zu entfernen. Insbesondere bekommt das Kreuzeszeichen über den Elementen (aber nicht bei dem Moment der Wandlung) grofse Bedeutung. Auch bei der Segnung der Gemeinde wie des einzelnen hat es seine bedeutsame Stelle.

Schon Tertullian berichtet von dem Gebrauch des Kreuzeszeichens im täglichen Leben bei den verschiedensten Anlässen: „Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet" (de cor. mil. c. 3). Die Bezeichnung erfolgte auf die Stirn (Chrysost. adv. Jud. VIII, 8, MSG. 48, S. 940), während Prudentius Brust und Stirn zu bekreuzen rät (Cathem. 6, MSL. 59, S. 839), wozu noch als drittes Glied die Augen hinzukamen. (Greg. Nyss., de vita Macrinae, MSG. 46, S. 985). Später wurden, wie noch jetzt in der römischen und griechischen Kirche, Stirn, Mund und Brust bekreuzt.

In der liturgischen Feier des Abendmahls finden wir zuerst die Anwendung des Kreuzeszeichens von seiten des Priesters für seine eigene Person beim Beginn des Offertoriumgebets (C. A. VIII, 12, Brightman I, S. 14).[9])

Chrysostomus bezeugt nicht nur den liturgischen Gebrauch des Kreuzeszeichens in Bezug auf andere Personen bei der Darreichung des Abendmahls, bei Ordinationen und andern Handlungen (hom. 54 in Matth., MSG. 58, S. 537), sondern auch über dem Altar beim Abendmahl (Quod Christus sit deus c. 9 MSG. 48, S. 826). Augustin erwähnt das Kreuzeszeichen, das über dem Taufwasser, über das Chrisma und über den Abendmahlselementen geschlagen wird (tract. 118 in Joh. n. 5, vgl. hom. 75, de divers. ord. vet.). In der römischen Messe wird das Kreuzeszeichen fünfundfünfzigmal verwendet (darunter dreizehnmal die Selbstbekreuzung des Priesters). Aber bei den eigentlichen Wandlungsworten wird das Kreuz nicht angewendet (S. 383).

Luther behielt die Selbstbekreuzung für die Privatandacht bei, beseitigte aber in dem Gemeindegottesdienst die Kreuzeszeichen. Später fiel in der lutherischen Kirche die Selbstbekreuzung weg, doch wurde im Gottesdienst bei der Konsekration der Elemente (vom 17. Jahrh. an), beim Segnen der Gemeinde das Kreuzeszeichen

---

[9]) Thalhofer (I, S. 630) erwähnt auch die Anwendung des Kreuzeszeichens in den C.A. bei Entlassung der Katechumenen, Energumenen etc., sowie bei der Entlassung der ganzen Gemeinde. Indessen wird bei den Katechumenen nur die segnende Erhebung der Hände seitens des Bischofs (*χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος* S. 5_{13}), bei der Entlassung der Gemeinde aber auch dieser Gestus nicht erwähnt. Dagegen heifst es bei der Entlassung der Photizomenen, die unmittelbar vor der Taufe standen und nur hier als besondere Klasse im Gottesdienst erwähnt werden (S. 281): „*κατασφραγισάμενοι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ εὐλογείσθωσαν παρὰ τοῦ ἐπισκόπου*" (a. a. O. S. 7_{14}), was Brightman S. 602 s. v. *σφραγίζειν* als Selbstbekreuzung ansieht.

angewendet, wie es von Luther und der lutherischen Kirche auch in der Taufe belassen ist. Die reformierte Kirche hat die signatio crucis durchaus beseitigt.

Luther schreibt im Kl. Katechismus: „Des Morgens, so du aus dem Bette fährest, sollt du dich segenen mit dem heiligen Kreuz und sagen: Das walte Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. Amen". Über die Beseitigung des Kreuzeszeichens in der Messe und die spätere Einführung der signatio crucis bei der Konsekration der Elemente s. S. 436 f. — Die Anwendung des Kreuzeszeichens bei dem aaronitischen Segen wird in einigen Agenden vorgeschrieben (*Mansfeld 1580, Kursachsen 1580, Weimar 1658).*

4. Die Stellung des Liturgen war bestimmt durch die Rücksicht, ob derselbe zu der Gemeinde redete oder ob er im Namen der Gemeinde zu Gott betete. Das Gebet wurde stets mit nach Osten gerichtetem Angesicht gehalten, so dafs in der alten Kirche der Liturg vor dem Altar stehend der Gemeinde den Rücken zuwandte, wenn der Altar im Osten stand, und hinter dem Altar stehend mit der Gemeinde zugewandtem Angesichte betete, wenn der Altar im Westen stand (S. 88). Bei der strengen Durchführung der Orientierung der Kirchengebäude und durch die spätere Aufrichtung des retabulum und der Altaraufsätze (S. 139) wurde die erstgenannte Stellung des Liturgen beim Gebet allgemein.

Luther wünschte dagegen die Altäre in der anderen Form, so dafs „der Priester sich immer zum Volke kehren sollte". Derartige Altäre waren vielfach in den lutherischen Kirchen (z. B. Württemberg, Sachsen, Anhalt, Thüringen) in Gebrauch[10]) und bestehen hie und da noch bis zum heutigen Tage (z. B. Frankfurt a. M., Sachsen-Weimar).

[10]) Vgl. S. 140 und besonders Sehling, Kirchl. Gesetzgebung unter Herzog Moritz, S. 51.

Dritter Abschnitt.

Kritischer und ordnender Teil.

Der christliche Gemeindegottesdienst nach seiner Gestaltung für die Gegenwart.

§ 57. Allgemeine Grundsätze.

1. Es ist gewifs, dafs alle liturgischen Gottesdienstordnungen, sowie alle formulierten Einzelakte des Gottesdienstes nach evangelischen bezw. lutherischen Grundsätzen unter die „traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas“ (nach Art. VII der Augustana, vgl. auch Art. XXVIII, 53) zu rechnen und darum auch zur wahren Einheit der Kirche nicht nötig sind. Andrerseits ist es ebenso gewifs, dafs die Ordnung des Gottesdienstes nicht den einzelnen Gemeinden oder gar den betreffenden Geistlichen überlassen werden darf. Alle etwa im Namen der evangelischen Freiheit und mit Berufung auf den genannten Artikel der Augustana aufgestellten Forderungen würden zu einem unerträglichen Terrorismus werden, wenn allein die persönlichen Wünsche des Geistlichen oder der Kirchenvertretung oder die Majorität einer Einzelgemeinde die Ordnung des Gottesdienstes festsetzen und die im Gebrauch befindliche durch eine andere ersetzen dürften. Ohne pflichtmäfsige Unterordnung des einzelnen unter die feste kirchliche Ordnung ist der Willkür Thor und Thür geöffnet. Hierarchische Bestrebungen können sich auch unter dem Deckmantel der evangelischen Freiheit geltend machen, wenn der einzelne die für sich selbst aus ihr gezogenen Folgerungen der Gemeinde aufzudrängen sucht. Die Berufung auf ein besseres liturgisches Verständnis giebt kein Recht, die gottesdienstlichen Ordnungen einer Gemeinde zu ändern.

So entschieden Luther die evangelische Freiheit betont hat, so entschieden ist er auch für die Ordnung und fordert in Rücksicht auf die Gemeinde, sowohl für den Gesamtverlauf des Gottesdienstes, als auch für die wichtigen liturgischen Formulare, fest bestimmte, der Subjektivität der Pfarrer entnommene Gestaltung.

Das oben (S. 421, Anm. 1) citierte Wort Luthers aus der *Deutschen Messe* (22, S. 227 f.) will keineswegs die Ordnung des Gottesdienstes als unwichtig hinstellen, sondern will nur verhindern, dafs aus der menschlichen Einrichtung ein die Gewissen bindendes Gesetz, ein heilsnotwendiges Stück gemacht wird. Die folgenden Worte bezeugen die unerläfsliche Notwendigkeit solcher Ordnung. L. erklärt, dafs „grofs Klagen und Ärgernis gehet über die mancherlei Weise der neuen Messen, dafs ein jeglicher ein eigenes macht; etliche aus guter Meinung, etliche auch aus Fürwitz, dafs sie auch was neues aufbringen und unter anderen auch scheinen und nicht schlechte Meister seien: wie denn der christlichen Freiheit allewegen geschieht, dafs wenige derselbigen anders gebrauchen, denn zu eigner Lust oder Nutz und nicht zu Gottes Ehre und des Nächsten Besserung". Er fordert: „dafs die Freiheit der Liebe und des Nächsten Diener ist und sein soll" und darum „sollen wir der Liebe nach, wie St. Paulus schreibt, darnach trachten, dafs wir einerlei gesinnet seien und, aufs beste es sein kann, gleicher Weise und Gebärden seien". Wie sehr L. auch in den Formularen auf Einheit hält, beweist auch das Wort zu der von ihm aufgenommenen Paraphrase des Vaterunsers (S. 410): „Ich will aber gebeten haben, dafs man dieselbige Paraphrasis und Vermahnung conceptis seu praescriptis verbis, oder auf eine sonderliche Weise stelle, um des Volkes willen, dafs nicht heute einer also, der andere morgen anders stelle und ein jeglicher seine Kunst beweise, das Volk irre zu machen, dafs es nichts lernen noch behalten kann. Denn es ist ja um das Volk zu lehren und zu führen zu thun; darum ist's not, dafs man die Freiheit hie breche und einerlei Weise führe in solcher Paraphrasi und Vermahnung, sonderlich in einerlei Kirchen oder Gemeinde für sich, ob sie einer andern nicht folgen wollen um ihrer Freiheit willen". (22, S. 240). Auch die Augustana betont die praktische Bedeutung der festen Ordnungen: „Prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia" (Art. XV, 1). „Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare . ., ut ordine et sine tumultu omnia fiant in ecclesiis" (XXVIII, 55).

Dafs auch Gebete formuliert sind, um aus der Agende verlesen zu werden, ist nicht um der Bequemlichkeit[1]) des Geistlichen willen, sondern einzig und allein in Rücksicht auf die

[1]) Die Forderung Spittas (Reform des evangel. Kultus S. 52), dafs die Geistlichen die vorgeschriebenen Gebete auswendig lernen und frei beten sollen, ist nicht gerechtfertigt und ist, wenn wirklich der nötige Wechsel eintreten soll, besonders beim allgem. Kirchengebet unausführbar. Nicht durch die Vorlesung an und für sich ist das Bewufstsein in den Gemeinden gepflegt, „dafs die Liturgie kurzer Hand abgethan werden darf", sondern nur durch die nachlässige Art der Vorlesung.

Gemeinde geordnet. Die Verlesung der Gebete giebt dem Bewufstsein einen Ausdruck, dafs die Gebete nicht subjektive Schöpfungen des einzelnen, sondern Gebete der Gemeinde in ihrer Gesamtheit sind. Thatsächlich ist es eine für den einzelnen überaus schwere und für einen durch seine Individualität beeinflufsten Mann fast unmögliche Aufgabe, den Ton des Gemeindegebetes stets zu treffen. Dafs aber durch die Formulierung selbst das Gebet an Kraft verliere, ist ein Irrtum.[2]) Dann hörte das Vaterunser auf, seinen hohen Wert zu behaupten. Dann würden auch unsere Kirchenlieder an ihrer unmittelbar erbauenden Kraft verlieren, weil sie als fest gestaltete von der Gemeinde übernommen werden.[3])

Durchaus richtig sind (trotz des wenig glücklichen Stils) die Grundsätze, die im Jahre 1821 in Baden aufgestellt wurden: „Eine Kirchenordnung und Agende ist nötig, damit dadurch aller an Geist sehr häufig nicht kompetenten und an Sinn nicht immer reinen Willkürlichkeit der Geistlichen hierin vorgebeugt, die unvermeidlich hieraus entstehende Verwirrung ganzer christlicher Gemeinden oder einzelner Glieder derselben in ihren religiösen Ansichten mit allmählicher Abweichung und Entfernung darin von der Gesamtlandeskirche dadurch verhütet, dagegen die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens fleifsig gehalten, auch dem schlichten frommen Gemüte der Eindruck stiller andächtiger Teilnahme an den ihm durch langen Gebrauch vertraut und wert gewordenen Formularen durch immer, oder häufig andere, unbekannte, welche es im vorübereilenden Laufe der Rede oder des Vortrags weniger nachdenken und nachempfinden kann, nicht verkümmert werde". (Bassermann, Sine ira et studio, S. 14.)

2. Niemals aber hat die evangelische Kirche das Streben gehabt, eine einzige Form für alle kirchlichen Gebiete zu schaffen, wie es die römische Kirche von jeher erstrebt und erreicht hat. Im Gegenteil mufs sie eine Mannigfaltigkeit nur wünschen, damit nicht die menschliche Form zum starren Gesetz werde und damit im gegenseitigen Geben und Nehmen auch eine Entwicklung und Vervollkommnung der Liturgie ermöglicht sei.

Wie wenig Luther eine gleichförmige Ordnung für alle Kirchengebiete als nötig oder auch nur wünschenswert angesehen hat, beweist sein Wort in der *Deutschen Messe:* „Doch will ich hiermit nicht begehren, dafs diejenigen, so bereits ihre gute Ordnung haben oder durch Gottes Gnade besser machen können, derselbigen fahren lassen, und uns weichen. Denn es nicht meine Meinung ist, das ganze Deutschland so eben müfste unsere wittenbergische Ordnung annehmen . . . sondern fein wäre es, wo in einer

---

[2]) „Niemand wird sagen, dafs nur das im Geist und in der Wahrheit gebetet sei, was frei aus dem Herzen quillt". Hans, S. 121.

[3]) Über Inhalt und Form des liturgischen Gebets s. § 67.

jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge und die umliegenden Städtlein und Dörfer mit einer Stadt gleich parteten; ob die in andern Herrschaften dieselbigen auch hielten, und was besonderes dazu thäten, soll frei und ungestraft sein (22, S. 228, Hering[1] S. 131). Die Fülle der deutschen Agenden vom 16. Jahrhundert an (S. 423 ff.) beweist, dafs die lutherische Kirche stets diesem Grundsatz treu geblieben ist.

3. Ebenso gewifs ist, dafs agendarische Formulare niemals wie Gesetze gehandhabt werden dürfen, von denen, so lange sie zu Recht bestehen, eine Abweichung nicht möglich ist. So gewifs agendarische Ordnungen und Formulare immer menschliches Machwerk sind und bleiben werden, werden sie nicht wie die Ordnung der Messe von seiten der römischen Kirche als sakrosankt für alle Zeiten betrachtet werden können. Es wird nicht ausbleiben, dafs von Zeit zu Zeit sich Bedürfnisse der Änderung geltend machen, die eine innere Berechtigung haben, und die in den kirchlichen Kreisen Boden gewinnen. Die Geschichte der Agenden zeigt dies deutlich. In jedem Kirchengebiet sind neue Agenden geschaffen und die alten Agenden wiederholt revidiert worden. Keine Agende ist unverändert geblieben. Eine dauernde Stabilität aller gottesdienstlichen Formen und Gebete wäre kein Vorzug, sondern ein Zeichen des Mangels an gesunder und frischer Lebenskraft. Als Luther seine Deutsche Messe einführte, sah er voraus, dafs sie nicht immer in dieser Gestalt bestehen werde.[4]) Das ist ein evangelisches Prinzip gesunder Entwicklung und rechter Einheit. Die starre gesetzliche Forderung eines Kirchenregiments, dafs unter keiner Bedingung von den agendarischen Ordnungen abgewichen werden dürfe, wird stets nur die Unordnung und die Anarchie fördern. Eine Revision der Agende würde dann entweder unmöglich gemacht, oder wenn sie einträte, würde sie einen klaffenden Rifs zwischen dem früheren und dem neuen Bestand bezeichnen. Darum mufs ein Kirchenregiment und die Vertretung eines gröfseren Kirchenkreises ein empfängliches Ohr haben für berechtigte Wünsche, die sich geltend machen, und mufs eine gewisse Freiheit der Bewegung innerhalb des Rahmens der Kirchenordnung gestatten. Eine jede Agende mufs zunächst schon bei strenger Festhaltung der einheitlichen Gesamtgestaltung in den

4) Vgl. das oben genannte Anfangswort und den Schlufssatz der Schrift: „Summa, dieser und aller Ordnung ist also zu gebrauchen, dafs wo ein Mifsbrauch daraus wird, dafs man sie flugs abthue und eine andere mache“ (22, S. 243 f.).

einzelnen Stücken ein gewisses Mafs der Mannigfaltigkeit, je nach den verschiedenen im Kirchenkreise bestehenden Traditionen, vorsehen und zulassen.

Ehe die preufsische Agende von 1821 die durchaus notwendige Revision im Jahre 1894 erfuhr, waren bereits wesentliche Änderungen erfolgt (S. 450). Und doch war es ein Segen, dafs erst 40 Jahre später die wirkliche Revision eintrat, wenn auch die Abweichungen von den geordneten Formen naturgemäfs sich gemehrt hatten. — Auch in der sächsischen Landeskirche hatten sich mit innerer Notwendigkeit mannigfache Abweichungen vom Kirchenbuch von 1812 ergeben, ehe die Agende von 1880 eingeführt wurde, und mit der letzteren ist kein Stillstand für alle Zeiten geschaffen worden. Die durchaus abweisende Stellung, die die sächsische Landessynode von 1896 zu den sehr zahlreichen Petitionen, die die Erlaubnis zur Einfügung eines Liederverses unmittelbar nach der Predigt erbaten, einnahm, war durchaus nicht weise, ja nach evangelischen Grundsätzen nicht berechtigt. (Vgl. die Verhandl. der 6. sächs. Landessynode S. 125 ff. und MGkK. 1897, No. 10—12) — Das *badische Kirchenbuch* sagt in seinem Vorwort, die Stellung des Geistlichen zur Agende sei „weder als eine sklavische, noch als eine willkürliche, sondern als eine freie“ zu denken. Diese Anweisung giebt aber doch zu wenig einen Grundsatz für die konkreten Verhältnisse und ist in dieser Allgemeinheit bedenklich, weil sehr leicht die Willkür mit der „evangelischen Freiheit“ sich decken kann, wenn auch der Zusatz, der die Freiheit nur „innerhalb der vom Kirchenbuch gezogenen Schranken“ zuläfst, der Willkür entgegentreten will.

Wie wenig übrigens im 16. Jahrh. die neuen aufgestellten Ordnungen bindende Kraft hatten, beweist die Thatsache, dafs die Ausführung oft gar nicht mit der gedruckten Ordnung in völligem Einklang stand (s. o. S. 412).

4. Was die allgemeinen Grundsätze für die konkrete Gestaltung des Gottesdienstes betrifft, so ist besonders in neuerer Zeit vielfach die Forderung mit Nachdruck an die Spitze gestellt worden, dafs der evangelische Gottesdienst „aus evangelischen Prinzipien“ erwachsen mufs. Soweit damit die Forderung ausgesprochen wird, dafs jede Gottesdienstordnung sich an den evangelischen Prinzipien bewähren mufs (die wir im ersten Abschnitt aufgestellt haben), so enthält das Wort eine unanfechtbare Wahrheit. Wenn aber der Grundsatz besagen soll, dafs alle einzelnen Stücke des Gottesdienstes und ihre Ordnung aus den evangelischen Prinzipien unmittelbar gewonnen werden sollen, so ist damit eine für die konkrete Anwendung unbrauchbare Formel aufgestellt, da dem frei waltenden Schaffen ein fast unbegrenztes Gebiet überlassen ist.[5]) Auch die Schrift giebt keine bestimmte

[5]) „Es ist verhältnismäfsig leicht, von einer Grundvorstellung aus, die man sich über Wesen und Aufgabe des Gottesdienstes gebildet, liturgische

Gestaltung des Gottesdienstes, und selbst wenn uns bestimmtere Formen überliefert wären, als sie uns aus der apostolischen Zeit gegeben sind, würde eine bloſse Wiederholung dieser Formen nach einer viele Jahrhunderte langen Geschichte nicht die Gewähr der dem gegenwärtigen Geschlecht völlig entsprechenden gottesdienstlichen Gestaltung geben. Die liturgischen Formen müssen ebenso fern von archaistischen wie subjektiven Liebhabereien sein, sie müssen auf Grund der geschichtlichen Entwicklung (s. o. S. 18) eine besonnene Kritik üben und eine maſsvolle und gesunde Fortentwicklung im Auge behalten. Auf keinem Gebiet des kirchlichen Lebens macht sich so unmittelbar die Bedeutung und das Recht des geschichtlichen Bestandes, den man aus der Vergangenheit übernommen hat, geltend. Die gesamte Entwicklung der Liturgik zeigt, daſs vielfach die alten Formen bleiben und mit neuem Inhalt erfüllt werden (S. 19). Das Hangen an dem Überkommenen, aus einer langen Vergangenheit Ererbten, ist das Zeichen eines gesunden pietätvollen Sinnes gerade auf dem Boden des gottesdienstlichen Lebens. Das ist Luthers Art gewesen (S. 396 ff.) und ist der lutherischen Kirche stets eigen geblieben. Die in den lutherischen Kirchen Deutschlands in Gebrauch stehende Gottesdienstordnung wird also der Boden sein, auf den wir uns zunächst als einen uns gegebenen stellen.

Kein nüchterner Liturgiker, der für die Reform des Gottesdienstes nach evangelischen Prinzipien eintritt, wird den historischen Boden verlassen dürfen, wenn er nicht ohne Fühlung mit dem kirchlichen Leben der Gegenwart phantastischen Idealen, die doch nur Ausgeburten seiner eignen Schaffenskraft sind, nachjagen will. Auch Fr. Spitta, der vor allem für die Reform eintritt, verwahrt sich dagegen, „als beabsichtige er, rein aus evangelischen Prinzipien eine Gottesdienstordnung zu entwerfen“.

Allerdings hat dieses Streben, den historischen Ertrag zu bewahren, seine bedeutsame Grenze (S. 18). Die römische Messe beweist, wie viele Formen der Gebete sich in ihr als Erbe früherer Zeiten

---

Ideale und nach diesen liturgische Modelle zu gestalten. Ein erfreuendes Thun, bei dem, wie bei allem künstlerischen Schaffen, für den, der Antrieb und Gabe in sich spürt, die Mühsal durch den Genuſs weit überboten wird. Anders stellt sich die Aufgabe dar, wenn man erkennt, daſs zwar für den Künstler sein eignes Wohlgefallen und ein einziger Liebhaber, der ihm die Leistung abnimmt, ausreicht, daſs dagegen die liturgische Produktion für eine groſse Gemeinde zu arbeiten hat, die nicht aus dem ästhetischen Interesse des Liebhabers, sondern zur Befriedigung wichtigster Lebensinteressen die Agende begehrt“ (Kleinert, Der Preuſsische Agendenentwurf S. 17).

erhalten haben, die mit dem Dogma der Kirche, vor allem mit der Messe als dem priesterlichen Opfer, nicht mehr zu vereinbaren sind und zu ganz gekünstelten und gewaltsamen Deutungen führten. (Vgl. SS. 376. 377. 382. 384). Auch Luther legte manchen Stücken (vgl. z. B. die Elevation S. 411) einen Sinn unter, der mit dem schlichten evangelischen Verständnis sich nicht vereinen liefs, so dafs die Form selbst später fallen mufste.

Auch die innerhalb der lutherischen Kirche uns überlieferte Gottesdienstordnung, in ihrem Gesamtverlauf wie in ihren einzelnen Teilen, ist nicht als ein unantastbares Erbe zu betrachten. Am wenigsten darf man dem, was auf geschichtlichem Gebiete sich entwickelt hat und zunächst nur geschichtlich zu verstehen ist, eine Bedeutung unterlegen, die dem unmittelbaren Verständnis der Gemeinde fern liegt (S. 15). Was nur durch verständige Reflexion für die Gemeinde erklärt bezw. zurechtgerückt werden kann, wird niemals Eigentum ihres unmittelbaren Empfindens werden. Es wird darum auch nicht mehr Ausdruck wahrhaftiger Anbetung im Geist und in der Wahrheit sein und keine erbauende Kraft mehr in sich tragen. Darum wird die überlieferte Form des Gottesdienstes zu prüfen sein, ob das evangelische Prinzip darin zu klarem und ungezwungenem Ausdruck kommt, oder ob dem Wesen des evangelischen Gottesdienstes fremde Elemente sich eingemischt haben. Hier setzt die eigentliche kritische Arbeit der Liturgik vor allem ein.

Eine andere Frage ist es dann immer noch, ob die als richtig erkannten Grundsätze in jedem Fall auch zu sofortiger Änderung der liturgischen Form führen sollen. Gerade in den gottesdienstlichen Dingen ist die Bethätigung wahrer Frömmigkeit vielfach von gewohnten Formen abhängig, wenn dieselben auch vor einer geläuterten liturgischen Erkenntnis sich nicht völlig rechtfertigen lassen. Hier ist Vorsicht und Weisheit von nöten, damit nicht die Gemeinde in ihren geheiligten Empfindungen verletzt wird. Andererseits haben solche kritische Untersuchungen, auch wenn sie nicht sogleich zur Abänderung der Liturgie geeignet erscheinen, nicht blofs eine akademische Bedeutung. Sie sollen zunächst in den dazu berufenen Kreisen richtiges Verständnis wecken und dadurch für eine spätere echt evangelische Weiterbildung der liturgischen Gestaltung die Wege bahnen.

§ 58. Die Frage der Vereinigung oder Scheidung des Predigt- und Abendmahls-Gottesdienstes.

Höfling, Komposition des christl. Gemeindegottesdienstes. 1837. — Ehrenfeuchter, Theorie des Kultus. 1840. S. 396—409. — Kliefoth, Theorie des Kultus der evangel. Kirche. 1844. S. 172 ff. — Ders., Liturg. Abhandl. 7 [4] S. 69 ff. — Klöpper, Liturgik. 1841. S. 225 ff. — Nitzsch, Pr. Th.² 1860. II, § 346, S. 396. — Otto, Prakt. Theol. 1869. II, S. 135. — Gaupp, Prakt. Th. 1848. I, S. 301 ff. — Moll, Prakt. Th. 1853. S. 367. — Henke, Liturgik und Homiletik. 1876. S. 255 ff. — Schoeberlein, Über den liturg. Ausbau des Gemeindegottesd. 1859. S. 135 ff. — Th. Harnack, Pr. Th. 1877. I, S. 622 ff. — v. Zezschwitz, Prakt. Th. S. 273. 276—278. — Ders., Art. Gottesdienst PRE.² 5, S. 318. — Steinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Kultus. 1877. — R. Lieschke, Über Abendmahls- und Beicht-Praxis in Pastoralblätter f. Homilet., Katechet. und Seelsorge XI, Heft 5 und 6. — Hans, Der protestant. Kultus. 1890. S. 101 ff. — Bassermann, Grundrifs der Liturgik. — Kleinert, Zur prakt. Th. in Th.St.Kr. 1882. S. 57 ff. — Jakoby, Die Gestalt des evangel. Hauptgottesdienstes. 1879. — Weinreich, Hauptgottesdienst ohne Abendmahl in „Halte was du hast" XIII (1890), S. 155 ff. 179 ff. 116 ff. — E. Achelis, Prakt. Th.² I, S. 595 ff. — Hoppe, Abendmahl und Hauptgottesdienst in N. Sächs. K.Bl. 1897. S. 240 ff. — G. Rietschel, Glossen zu der Ordnung des Hauptgottesd. nach der Agende der sächs. Landeskirche (Reformationsprogramm). 1898. S. 4 ff. (Nicht im Buchhandel erschienen und im folgenden mit Verbesserungen wiederholt.)

1. Die geschichtliche Entwicklung hat gezeigt, dafs innerhalb der lutherischen Kirche nach dem Vorgang Luthers, der die anfänglich von ihm ins Auge gefafste Sonderung der Predigt von der eigentlichen Messe (S. 400) in der *Deutschen Messe* aufgab, sich die Verbindung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes durch die Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Nur wenige Ausnahmen sind im 16. und 17. Jahrhundert zu verzeichnen (S. 424).

Diese organische Vereinigung des Predigtgottesdienstes und der Abendmahlsfeier für jeden sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienst wird von vielen lutherischen Liturgikern prinzipiell als allein zu rechtfertigende Ordnung angesehen, wobei die Sakramentsfeier als der eigentliche Höhepunkt des sonntäglichen Gottesdienstes der gesamten Gemeinde bezeichnet wird. Ein Gottesdienst, der nur die Predigt als Mittelpunkt enthält, wird für unvollständig und als Hauptgottesdienst für unzulässig bezeichnet.

Höfling (S. 17 f.): „Unter allen Akten der Kommunion giebt es nur einen, dem die übrigen seiner Natur nach von selbst sich unterordnen, auf den hin eine gewisse Richtung in allen anderen vorhanden ist, der schlechthin als der höchste bezeichnet werden kann — die Kommunion im engeren Sinne oder die Abendmahlshandlung. Als recht vollständig kann daher kein

christlicher Gemeindegottesdienst betrachtet werden, bei welchem die Akte der Kommunion nicht bis zu diesem ihrem natürlichen Ziel und Gipfelpunkt vorwärts schreiten". — Ehrenfeuchter (S. 409): „Wenn nun das heilige Mahl der Mittelpunkt des Gottesdienstes ist, so ist es eine konsequente Forderung, in jeder gottesdienstlichen Versammlung dasselbe als Mittelpunkt derselben darzustellen, eine Forderung, von welcher eine Theorie des Kultus nicht ablassen kann". E. stimmt dem Wort des Maxentius bei, der sagt, wolle man die Gnade nur auf die Predigt einschränken, so sei Christus nicht salvator, sondern nur praedicator (S. 373). — Kliefoth (S. 69): „Da nun aber dieses (das Opfer, Werk und Verdienst Jesu) nach des Herrn Willen durch die gewissen Mittel des Worts und der Sakramente und nicht anders den Menschen mitgeteilt und appliziert werden soll, so folgt, dafs gar kein rechter und wahrer Gottesdienst gedacht werden kann, wenn nicht Austeilung des Wortes und der Sakramente ein Bestandteil desselben ist. Ja es genügt nicht einmal, dafs Wort Gottes und Sakrament im Gottesdienste gehandelt werden, sondern die Austeilung dieser Gnadenmittel mufs auch im Gottesdienste und in jedem Gottesdienste das Grundelement sein". — Th. Harnack (1, S. 622): „Derjenige Gemeindekultus, der vorzugsweise zur Bethätigung, Erhaltung und Förderung des christlich-kirchlichen Lebens dient, ist der Hauptgottesdienst, in welchem die Gemeinde um ihren in Wort und Sakrament gegenwärtigen Herrn feiernd versammelt ist. Demnach bestimmen sich auch von selbst der Inhalt und die Hauptteile desselben: er beginnt mit einem einleitenden Teil, schreitet fort zum Wortakt, von diesem zum Sakramentsakt und schliefst, indem die Gemeinde mit Gebet und Segen entlassen wird". — Steinmeyer (S. 166): „Und so läfst es sich denn nun in seinem ganzen Umfange übersehen, in welchem Lichte ein Kultus erscheint, der die Feier des Abendmahls schuldig bleibt. Er ist mehr als blofs unvollständig, insofern es demselben an einem integrierenden Elemente gebricht: er ist überhaupt kein „vernünftiger", denn er entbehrt der abschliefsenden Spitze, einer Spitze, wie sie die Einheit des Organismus erheischt. Er verläuft — aber er strebt nicht einmal zu einem klar erfafsten Ziel, geschweige denn, dafs er ein solches erreiche. Die Feiernden gehen nicht zu ihrer Ruhe ein. Sie werden, wie Schleiermacher sich ausdrückt, in das thätige Leben entlassen, aber entlassen, ohne dafs sie feiernd gesättigt worden sind". — B. Brückner (Betrachtungen über die Agende der evangel.-luth. Kirche im Königr. Sachsen 1864, S. 42): „Es ist nicht gerechtfertigt, den blofsen Predigtgottesdienst zur Regel zu erheben. Unsere Kirche wird daran festhalten müssen, dafs der innere Fortschritt des Hauptgottesdienstes erst in der sakramentalen Feier seinen Höhepunkt erreiche".

So sehr ist die Form der Vereinigung von Predigt und Abendmahl in dem einen Gottesdienst, wobei entweder nach der Predigt sogleich zur Abendmahlsliturgie geschritten oder zwischen beide ein Gebetsdienst eingefügt wird, als „lutherische Gottesdienstordnung" zur Geltung gekommen, dafs man heutzutage darin einen wesentlichen Unterschied von der reformierten Kirche meint erkennen zu sollen, die nur mehreremale im Jahre das Abendmahl

mit dem Predigtgottesdienst vereint (S. 415). Darum haben auch fast alle neueren lutherischen Agenden diese Vereinigung von Predigt und Abendmahl als die grundlegende Ordnung des Vormittags- (Haupt-)Gottesdienstes am Sonntag. Der Wegfall des Abendmahls wird nur als ein Notstand angesehen, für den dann ein Abschluſs des Predigtgottesdienstes vorgesehen wird.

Diese tief eingewurzelte Auffassung von der unbedingten zeitlichen Zusammengehörigkeit des Wort- und Sakramentsgottesdienstes und der Unvollständigkeit und Nichtberechtigung des Wortgottesdienstes als Hauptgottesdienst am Sonntag ist weder geschichtlich, noch theoretisch, noch praktisch begründet.

2. Die geschichtliche Entwicklung des Gottesdienstes zeigt unwiderleglich, daſs die apostolische, sowie auch die nachapostolische Kirche einen zweifachen Gottesdienst gefeiert hat. In dem einen war das Wort der Schrift und die Verkündigung desselben, in dem anderen das Abendmahl der Mittelpunkt. So war es in Jerusalem (S. 232), in Korinth (S. 236), und sowohl der Brief des jüngeren Plinius vom Jahre 112 (S. 245) als die Didache (S. 247) kennen diese Trennung.

Wenn bei Justin (S. 252 ff.) beide Gottesdienste miteinander verbunden werden, so ist diese zeitliche Verbindung doch in keiner Weise als einheitliche Gemeindefeier gedacht. Die Gemeinde des ersten homiletischen Gottesdienstes ist eine andere als die des zweiten eucharistischen Gottesdienstes. Nicht nur die Nichtchristen, sondern auch die Katechumenen und Energumenen, die doch als Christen angesehen werden, werden entlassen. Die Gemeinde der Gläubigen konstituiert sich erst wieder als besondere Gemeinde vor dem Beginn der Eucharistie. Je mehr aber das Abendmahl zu einem priesterlichen Opferakt sich ausbildet (S. 263), um so mehr werden alle Teile des Gottesdienstes zu ihm in Beziehung gesetzt, und der homiletische Teil in seiner Selbständigkeit verschwindet. Wenn aber von Luther in die römische Messe die Predigt als unerläſslich eingeführt und der Opferakt des Priesters zur Gemeindefeier umgestaltet wurde, so waren dies so tiefgreifende Wandlungen des Gottesdienstes, welche die ursprünglichen Gedanken der apostolischen Zeit wieder ins Leben rufen, daſs eine Neugestaltung des Gottesdienstes von diesen Gesichtspunkten aus eigentlich unerläſslich war. Daſs sie in diesem Punkte nicht erfolgte, ist ein entschiedener Mangel.

3. Aber auch theoretisch läfst sich die Notwendigkeit einer solchen Vereinigung für den regelmäfsigen Sonntagsgottesdienst nicht begründen. Luther hat an eine solche Begründung überhaupt nicht gedacht. Er knüpfte einfach an das Gegebene an und fügte nur die Predigt, die für ihn das Wesentliche des Gottesdienstes war, ein. Wenn aber heutigentags die unerläfsliche Notwendigkeit betont wird, dafs beides verbunden werde, so liegt vielfach die falsche Auffassung zu Grunde, dafs im Sakrament wesentlich andere und inhaltlich höhere Gaben dargereicht werden, als in dem in der Predigt uns entgegenkommenden Worte Gottes, dafs darum eine Verkümmerung der Heilsgüter selbst für die Gemeinde stattfände, wenn nicht in dem sonntäglichen Hauptgottesdienst auf die Gabe des Worts die höhere Gabe des Sakraments folge. Aber das Wort Calvins:[1]) „Fallitur, qui plus aliquid per sacramenta sibi conferri putat, quam quod verbo dei oblatum vera fide percipiat“ ist auch durchaus in Luthers Sinne.[2]) Nach Luthers bezw. lutherischer Auffassung ist der Unterschied zwischen Wort und Sakrament nicht durch die Heilsgaben selbst bestimmt, denn Leib und Blut des Herrn im Abendmahl sind für sich nicht die eigentlichen Heilsgüter, sondern nur die Vehikel der eigentlichen Güter (Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit), die uns auch in dem Worte Gottes (der Predigt) dargereicht werden. Das sagt schon deutlich und klar der kleine Katechismus Luthers (5. Hauptstück, Fr. 4 und 5). Nicht die Gaben selbst sind in Wort und Sakrament verschieden, sondern nur die Art der Darreichung. Es ist vor allem die unmittelbare Applikation der Gnadengaben an den einzelnen, die Versiegelung und Versicherung der persönlichen Zueignung, die Luther im Abendmahl betont, und die ihm nach seiner ganzen Heilserfahrung das Trostreiche des Sakraments ist.

„Wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und wiederum (d. h. umgekehrt), ist doch darüber der Vorteil, dafs es hier auf gewisse Personen deutet. Dort deutet und malet man keine

[1]) Instit. IV, 14, 14.

[2]) Wangemann (Una sancta, Buch 5, S. 145 f.) sieht hier einen Gegensatz von Calvins und Luthers Auffassung. Wangemann behauptet, wie schon früher Vilmar in seiner „Theologie der Thatsachen“ eine leibliche, ja natürliche Einwirkung des Abendmahls im Unterschied vom Wort. Überhaupt ist der Gedanke, dafs das Abendmahl den Auferstehungsleib nähre, vielfach beliebt geworden. Über diese unlutherische Ansicht s. Rietschel, Recension der Una Sancta in Th.St.Kr. 1885, S. 383 f.

Person ab, aber hier wird es dir und mir insonderheit gegeben, daſs die Predigt uns zu eigen kommt. Denn wenn ich sage: Das ist der Leib, der für euch gegeben wird, das ist das Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden, da gedenke ich sein, verkündige und sage von seinem Tode, ohne daſs es nicht öffentlich geschieht insgemein, sondern allein auf dich gezogen wird (29, S. 345 f. Vgl. auch 1^2 S. 306. 28, S. 305). Die Apologie sagt ausdrücklich: „Sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus (Rechenb. S. 200 f.). Vgl. auch Form. Conc. (R., S. 746). Th. Harnack: „Wir sehen, wie sehr auch unser kirchliches Bekenntnis von der Anschauung beherrscht ist, daſs uns durch die einzelnen Gnadenmittel nicht spezifisch verschiedene Gnadengüter mitgeteilt werden, sondern daſs sie alle, wenn auch auf verschiedene Weise, dieselbe Gnade mit demselben Gnadenzweck und derselben Gnadenwirkung vermitteln". Harleſs: „Es verhält sich mit nichten so, daſs das, was im Sakrament des heil. Abendmahls gereicht wird, bloſs in diesem und durch dieses dargeboten wird. Es ist vielmehr ein und dasselbe, was im Sakrament und was im Verheiſsungswort des Menschensohnes, dort unter der Bedingung des ihm durch den Glauben geweihten Herzens durch den erhöhten und verklärten Herrn zu eigen gegeben wird. Es ist auch kein Unterschied gradweiser, gröſserer oder geringerer Fülle, oder wie sonst man solchen, an sich undenkbaren Unterschied fassen und formulieren wollte". (Harleſs und Harnack, Die kirchl.-relig. Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. 1869. SS. 79 und 135 f.).

Allerdings ist damit die besondere Bedeutung des Abendmahls im Unterschied von der Predigt nicht erschöpft. Luther hat zwar im Gegensatz zu Zwingli, der das Abendmahl ausschlieſslich als Gemeinschaftsmahl und Bekenntnisakt der Christen betonte,[3]) die Bedeutung des Abendmahls als göttliche Gnadengabe für den einzelnen so sehr hervorgehoben, daſs bei ihm der Charakter des Gemeinschaftsmahls der Christen als Ausdruck und Bethätigung des ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ unverhältnismäſsig zurücktritt. Bei Luther ist die Gemeinschaft der das Abendmahl genieſsenden Gläubigen nicht sowohl die Voraussetzung und das Motiv, das zur Abendmahlsfeier anregt, als vielmehr „das Resultat, die Frucht des

[3]) „Quicumque ad eum usum conveniunt, se probant corpus Christi esse, hoc est membra ejus ecclesiae, quae ut unam fidem habet et eundem symbolicum panem edit, sic est unum corpus et unus panis. . . Sequitur, quod qui ad hunc usum conveniunt sese unius corporis esse membra ipso factu testentur". „Sunt sacramenta signa vel ceremoniae sive neotericorum sive veterum, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi; redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te". (Zwinglis Werke ed. Schuler und Schulthefs II, 1, S. 239. III, S. 229. 232. 641. Vgl. besonders R. Stähelin, Huldr. Zwingli, 2, S. 213 ff.).

Abendmahls und derjenigen Gemeinschaft, in welche das Abendmahl sie zu dem Herrn setzt; die Gläubigen werden unter sich eins, indem sie durch den einen Herrn mit einer Speise und einem Tranke gesättigt werden".[4]) Das Abendmahl ist aber doch thatsächlich auch eine wesentliche Bethätigung der Gemeinschaft, die die Gemeinde in Christo verbindet, eine Darstellung der Gemeinde der Gläubigen zur Stärkung und Vertiefung ihrer Gemeinschaft.

Wenn einerseits im heiligen Abendmahl die Gnadengabe, die das Evangelium verkündet, viel unmittelbarer für den persönlichen Glauben des Empfängers dargereicht wird, als in der Predigt, andrerseits die Gemeinschaft der Gläubigen viel kräftiger sich bethätigt, als in dem Predigtgottesdienst, so wird man mit Recht sagen, dafs das heilige Abendmahl in der kultischen Feier den Höhepunkt darstellt. Aber damit ist nicht gesagt, dafs auch die Darreichung allsonntäglich für die gesamte Gemeinde erfolgen mufs. Gerade weil die Feier des Abendmahls der Höhepunkt kultischer Feier ist, darum wird sie für den Christen nicht allsonntäglich vorausgesetzt werden dürfen, damit für uns Menschen, die wir nur gar zu leicht der Macht der Gewohnheit verfallen, eine Steigerung in der Feier vorhanden sei. Psychologisch ungesund ist es, allsonntäglich die höchste Steigerung der Feier für die gesamte Gemeinde zu verlangen oder das Bedürfnis dafür als selbstverständlich vorauszusetzen. Wir unterscheiden doch auch die Festtage von den Sonntagen, und die hohen Feste bekommen für die Gemeinde eine besondere Bedeutung. Niemand aber wird behaupten, dafs darum die Gnadengabe, die an den gewöhnlichen Sonntagen geboten wird, eine geringere sei. Man kann nicht sagen, dafs dem Gottesdienst, der nur das verkündete Wort Gottes zum Mittelpunkt hat, und in dem die Sakramentsfeier nicht gehalten wird, etwas wesentliches fehle, denn die Fülle der Gnade wird uns auch im Wort Gottes dargereicht, und die Gemeinschaft des Glaubens giebt sich auch im Predigtgottesdienst vollgiltigen Ausdruck. Ein thatsächlicher Mangel würde nur vorhanden sein, wenn den Gemeindegliedern, die ihre Gemeinschaft mit dem Herrn auch in der Abendmahlsfeier bethätigen wollen, und die der besondersartigen Glaubensstärkung, wie sie im Abendmahle ihnen geboten wird, bedürftig sind, der Zugang zum Sakrament

[4]) Kliefoth 8 [5], S. 112. S. auch oben S. 65 f.

an den Tagen des Predigtgottesdienstes verschlossen wäre. Aber eine Vereinigung beider Gottesdienste für die gesamte Gemeinde ist dadurch nicht geboten.

4. Vor allem aber darf nicht eine abstrakte Theorie des Gottesdienstes das entscheidende Wort haben, wo das konkrete Gemeindeleben die Verwirklichung eines solchen „Ideals" unmöglich macht. Der Durchführung einer solchen Gestaltung des Gottesdienstes stellen sich die ernstesten praktischen Bedenken entgegen.

Vor allem ist der Grundsatz festzuhalten, dafs bei einer solchen Verbindung beider Handlungen auch die eine Gemeinde zur Predigt und Abendmahlsfeier vereint sein müfste. Darum wird von den entschiedensten Vertretern dieser Anschauung auch gefordert oder wenigstens erwartet, dafs allsonntäglich die gesamte Gemeinde, die zum Predigtgottesdienst sich eint, auch das Abendmahl feiert.

Höfling hat mit Berufung auf die alte Kirche dies ausdrücklich als das zu erstrebende Ziel bezeichnet. „Als integrierender Bestandteil des ordentlichen Gottesdienstes, als ordentlicher Akt der Kommunion kann die Abendmahlsfeier nur dann erscheinen, wenn alle, die an den übrigen Akten, namentlich an dem Gemeindegebete, als vollberechtigte Gemeindeglieder Anteil nehmen, eben darum auch Abendmahlsgäste sind; geschieht dies nicht, findet die Kommunion nicht von seiten der Gemeinde als solcher, sondern nur von seiten einzelner (gleichviel wie vieler) Gemeindeglieder statt, so hört der Akt dadurch, dafs er dem eigentlichen Gemeindegottesdienst angehängt und öffentlich in der Kirche vorgenommen wird, nicht auf, ein Privatakt zu sein. . . Das Rechte scheint also immer nur das zu sein, dafs man die Abendmahlsfeier geradezu als gottesdienstlichen Akt der Gemeinde als solcher geltend macht, diejenigen aber vor der Teilnahme warnt, denen ihr Gewissen das Urteil einer temporären Exkommunikation spricht" (s. S. 53. 57). Höfling hat gegen die wöchentliche Wiederkehr dieses Gottesdienstes nichts einzuwenden, will sich aber auch mit einer monatlichen begnügen (S. 58). Dann würde aber an den dazwischen liegenden Sonntagen der Gemeinde nach seiner Anschauung kein vollgültiger Gottesdienst geboten werden. — Noch entschiedener tritt Steinmeyer für die sonntägliche Kommunion der Gemeinde ein: „Die Teilnahme am Kultus und die Teilnahme an der Kommunion sind unabtrennbar Eins. Die erstere zieht selbstverständlich die letztere nach. Was Gott vereinigt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Es ist die Sprache der Willkür, welche die Kirche, welche selbst Luther auf diesem Gebiete geführt" (S. 126).

So gewifs es aber nur zu wünschen und zu erstreben ist, dafs der häufigere Abendmahlsgenufs der Gemeinde lieb und vertraut werde, so gewifs würde es von Schaden sein, ihn zu einer gewohnheitsmäfsigen Sitte zu machen. Es widerspricht dies dem

durchaus gesunden Grundsatz Luthers: „Das Sakrament soll man nicht also unter die Leute im Haufen werfen, wie der Papst gethan hat“.[5]) Luther stand im Gegensatz zu dem gewohnheitsmäfsigen Gebrauch des Sakraments. Auch der jährlichen Verpflichtung zum Empfang des Sakraments in der Osterzeit stand er ablehnend gegenüber, weil er in der äufserlichen Anordnung des Abendmahlsgenusses nur Schaden sah.

„Nicht dafs ich hiermit will geraten haben, die Leute mit Gesetzen auf bestimmte Zeit und Tage zum Sakrament zu treiben, wie es der Papst gefasset hat. . . Drum will ich hiermit den Pfarrherren und Predigern Ursache geben, ihr Volk zu ermahnen und zum Sakrament zu locken, und etliche Sachen anzeigen, damit man sie bewegen soll, dafs sie willigliche und ohne Menschen Zwang zum Sakrament gehen und mit Lust dasselbige empfahen“ (23, S. 168 f.). „Ich habe darnach gestrebt und wollte gerne, dafs auch des Papstes Gesetze abgethan wären vom jährlichen Empfangen des Sakraments am Osterfeste und frei einem Jeglichen gelassen würde, dafs er aus eigenem Gewissen und aus Hunger seiner Seele ungezwungen hinzuginge, damit der greuliche, unchristliche Mifsbrauch und Gotteslästerung wenig würde und hinfüro kaum einer hinzuginge, da jetzt viel hundert hinzugehn“ (28, S. 299).

Ebenso verhalten sich die lutherischen Bekenntnisschriften ablehnend zu einer solchen gewohnheitsmäfsigen Ordnung.

Im *grofsen Katechismus* behandelt Luther die Frage im Anschlufs an Christi Worte: „So oft ihr's thut etc.“ Er erklärt sich entschieden gegen festgeordnete Tage, dringt aber auf freiwilligen öfteren Genufs. „Er (Christus) will das Sakrament frei haben, ungebunden an sonderliche Zeit. . . Wir aber zwingen noch dringen niemand, darfs uns auch niemand zu Dienst und Gefallen thun. Das soll dich aber reizen und selbst zwingen, dafs ers haben will und ihm gefällt. Menschen soll man sich weder zum Glauben noch irgend einem guten Werke nötigen lassen“ (Rechenb., S. 561, 47. 562, 52). In der Vorrede zum *kleinen Katechismus* sagt Luther: „Wir sollen niemand zum Glauben und zum Sakrament zwingen, auch keine Gesetze, noch Zeit, noch Stätte bestimmen, aber also predigen, dafs sie sich selbst ohn unser Gesetz dringen, und gleich uns Pfarrherrn zwingen das Sakrament zu reichen. Welches thut man also, dafs man ihnen sagt: Wer das Sakrament nicht sucht oder begehrt zum wenigsten einmal oder vier des Jahrs (!), da ist zu besorgen, dafs er das Sakrament verachte und kein Christ sei“ (R. S. 363, 21 f.). Vgl. auch die *Apologie:* „Auf gewisse Tage oder Zeit im Jahr wird niemand zum Sakrament gedrungen, denn es ist nicht möglich, dafs die Leute alle gleich auf eine gewisse Zeit geschickt seien“ (R. 159, 62). In den *kursächsischen Visitationsartikeln 1528* heifst es ausdrücklich: „Man soll die Leute vom Sakrament unterrichten, dafs sie nicht um Gewohnheit willen dazulaufen, sondern dafs sie sonst im Jahre, wenn sie Gott ermahnt, zum Sakrament gehen sollen, dafs es an keine Zeit gebunden sei“ (Richter I, S. 97).

[5]) 11^2, S. 205.

Luther hat damit nicht etwa nur einer subjektiven „Stimmung" für den Genufs des Abendmahls Vorschub leisten wollen.[6]) Aber er hat sich damit gegen jedes gewohnheitsmäfsige Gehen zum Sakrament erklärt. Und zu einem solchen mufs es werden, wenn jeder Besuch des Gottesdienstes ganz von selbst auch den Genufs des Abendmahls voraussetzt.[7]) Es ist dann auch nicht in Betracht gezogen worden, dafs derartige sonntägliche Massenkommunionen bei unseren grofsen Gemeinden auf unübersteigliche Schwierigkeiten stofsen und nur eine schädigende Rückwirkung auf die Würdigung des Sakraments[8]) und den Kirchenbesuch gerade bei den ernsten und gewissenhaften Gemeindegliedern ausüben müfsten, ganz abgesehen davon, dafs unsere Gemeinden zu solcher Ordnung sich nicht nötigen lassen würden. Theorieen aber aufstellen, deren Verwirklichung unmöglich ist, ist ein Zeichen eines unpraktischen und ungesunden Idealismus.

Luther und die lutherische Kirche haben niemals an solche Einheit der Predigt- und Kommuniongemeinde gedacht. Es wird aber dabei vielfach die Einheit der feiernden Gemeinde insofern

---

[6]) Man vergleiche seine trefflichen Ausführungen 23, S. 195 und öfter. Siehe auch das oben S. 55 f. dargelegte.

[7]) So weit gehen die KOO. des 16. Jahrhunderts niemals, wenn auch einmal der Wunsch geäufsert wird in der *Renovatio eccl. Nordlingiacensis 1525:* „Si qui non communicant in mensa, tamen bonis coelestibus, justitia dei et charitate communicantes, non arcentur a consuetudine, quamquam malimus omnes in domino fratres juxta Christi verbum etiam in externa coena adcumbere, quemadmodum ipse ait: bibite ex hoc omnes" (Richter I, S. 19). Bezeichnend ist es, dafs Johann Arndt, als er 1619 die KO. für *Braunschweig-Lüneburg* neu herausgab, die bisherige Ordnung, nach der Predigt und Abendmahl eng verbunden waren, in der Agende änderte und nach der Ordnung des Predigtgottesdienstes die Ordnungen für Taufe, Trauung und Konfirmation anfügte. Dann erst handelt er vom „Amt der Kommunion". Dadurch spricht er deutlich aus, dafs das Abendmahl sich an den Predigtgottesdienst nur anfügt, nicht organisch mit ihm verbunden ist (Petri, Agende der Hannov. KOO. 1852, S. 22. Schoeberlein, Liturg. Ausbau, S. 136. Weinreich a. a. O. S. 186).

[8]) Wie die gewohnheitsmäfsige Abmachung der obligatorischen massenhaften Privatbeichten im 18. Jahrhundert die Reaktion des Pietismus hervorrief, der die allgemeine Beichte einführte, und wie dadurch auch die freiwillige Privatbeichte dem Untergang entgegengeführt wurde, so würden solche obligatorischen sonntäglichen Massenkommunionen nur eine gleiche Veräufserlichung des Sakraments bewirken.

vorausgesetzt, als der eine, vielleicht kleinere Teil[9]) nach der Predigt am Altar zur Abendmahlsfeier sich sammelt, die übrige Gemeinde aber während der ganzen Feier zugegen bleibt. Luther sagt: „Und ob wirs nicht wollten oder könnten empfahen, doch gerne dabei sein, und sehen dasselbe empfahen und hören Gott loben und danken".[10]) Ausdrücklich hat Luther in der *Formula missae* vorgesehen, dafs die Kommunikanten gesondert an einem Orte stehen, damit sie von den andern gesehen werden.[11]) Er setzt also voraus, dafs die Abendmahlsgemeinde ein Ausschnitt aus der Predigtgemeinde ist, dafs aber die gesamte Gemeinde bei der Abendmahlsfeier zugegen bleibt.

Auch die KOO. sprechen sich mannigfach in diesem Sinne aus (z. B. *Preufsen 1525, Braunschw. 1528, Pommern 1535, Mecklenb. 1552, Steuervoldt und Peine 1561, Hessen 1568, Lauenb. 1598.* In gleichem Sinne haben sich eine Anzahl Liturgiker erklärt.[12]) Auf der andern Seite wird diese Sitte einer passiven Teilnahme der nicht kommunizierenden Gemeinde entschieden bekämpft.[13])

Wir können unsererseits die Gründe gegen die Teilnahme der nichtkommunizierenden Gemeinde nicht als stichhaltig ansehen. Warum sollte nicht die Anwesenheit an solcher Feier auch für sie zur Erbauung gereichen? Warum sollten nicht auch sie anbetend und fürbittend vor dem Angesicht Gottes stehen?[14]) Aber

---

[9]) Die *Lüneburger KO. 1643* befiehlt, dafs „wenn gleich nur ein Kommunikant ist, dabei das gewöhnliche ordentliche Amt vollständig verrichtet werde".

[10]) 23, S. 191 f. Vgl. S. 176: „Wer zuhöret, der hilft auch Gott danken und Gott ehren".

[11]) Opp. var. arg. VII, S. 14.

[12]) Z. B. Klöpper S. 225. Nitzsch S. 397. Henke S. 260 f. Kliefoth 8 [5] S. 309. v. Zezschwitz, Pr. Th. S. 278.

[13]) Höfling (S. 43) bezeichnet diese passive Teilnahme der Gemeinde als Unsitte. Sehr entschieden weisen sie ab Schoeberlein (S. 138), Steinmeyer (S. 56 f.): „Das Gefühl, welches diesem Gedanken zu Grunde liegt, erkennen wir an. Seine praktische Verwertung dürfte bedenklich sein. Einem θέατρον, wo neben den handelnden Personen auch zuschauende sind, darf die Feier nicht vergleichbar sein. Kleinert (S. 68) stimmt diesem Worte St.'s zu. Vgl. auch Hans S. 107. Jakoby S. 20 f. Hagenbach (reform.), Grundl. der Lit. S. 36: „Wir feiern das Abendmahl bei geschlossenen Thüren und dulden keine Zuschauer". Achelis S. 593.

[14]) Verfasser hat in seiner ersten, sehr kleinen Dorfgemeinde, in der nur von Zeit zu Zeit Abendmahlsfeier gehalten wurde, diese Sitte vorgefunden und sich herzlich gefreut, dafs die gesamte Gemeinde bis zum Schlufs der Abendmahlsfeier stets zugegen blieb.

allerdings würde eine sonntägliche Wiederkehr solcher Anteilnahme ohne wirklichen Abendmahlsgenufs besonders bei zahlreichen Kommunikanten nur von sehr wenigen Gemeindegliedern mit innerer Freudigkeit geübt werden und die erbauende Wirkung leicht einbüfsen. Thatsächlich verläfst der gröfste Teil die Kirche, bevor die Abendmahlsfeier beginnt,[15]) wodurch nur um so greller das Unzureichende der herkömmlichen agendarischen Form erscheint.

5. Das völlig Unhaltbare einer solchen prinzipiellen Vereinigung von Predigt- und Abendmahlsgottesdienst an jedem Sonntage wird vor allem klar, sobald sich keine Kommunikanten im Hauptgottesdienst einfinden. Die lutherischen KOO. fassen diesen Fall ins Auge und geben dafür entsprechende Anweisungen.

Markgraf Georg von Brandenburg hatte die Absicht, in diesem Fall den Geistlichen allein sich selbst das Abendmahl spenden zu lassen. Sowohl Brenz, als besonders Luther (de W. 4, S. 307 f.) erklärten sich entschieden dagegen. Bugenhagen sagt in der *Braunschw. KO. 1528:* „Wenn keine Kommunikanten sind, so soll man das Sakrament nicht handeln, dafs wir nicht fallen in den gräulichen Mifsbrauch des Sakramentes Christi wider seinen Befehl". Bugenhagen selbst liefs für diesen Fall die Konsekration und Kommunion weg, behielt aber sonst den Verlauf des Gottesdienstes (Präfation, Sanktus, Vaterunser, Agnus Dei, sowie Kollekte und Segen) bei. — In der *Hamburger (1529)* und *Lübecker KO. (1531)* liefs Bugenhagen diese Form wieder fallen und schlofs ohne Liturgie nur mit Gesang nach der Predigt ganz ungenügend den Gottesdienst. Andere KOO. fügen an Stelle der Abendmahlsliturgie eine eindringliche Vermahnung an die Gemeinde zu häufigerem Genufs des Abendmahls ein, geben auch manchmal ein Formular für diese Vermahnung (z. B. *Mecklenb. 1552, Pommern 1542,* so auch unter den neueren Agenden *Polen 1886*). Öfters wird auch nach der Predigt statt des Kirchengebetes die Litanei gesungen (z. B. *Mecklenb. 1552, Pommern 1542,* unter den neueren Agenden *Mecklenburg, Polen*). Durch diese Anordnung soll die Gemeinde auf das Unrecht hingewiesen werden, dafs keine Kommunion gehalten werden kann. Aber gerade dadurch, dafs man von

[15]) Dafs dies schon zu Luthers Zeiten geschah, bezeugt uns aus dem Jahre 1535 Musculus, der einen Gottesdienst in Eisenach und Wittenberg genau beschreibt. Es heifst von Wittenberg: „Post concionem major pars populi abivit" (Kolde, Anal. lutheran. S. 228). Übrigens bezeugt Luther im Jahre 1531, dafs in Wittenberg „alle Sonntage in die hundert Kommunikanten, immer andere und andere, damit wir nicht überladen werden, kommen' (de W. 4, S. 308). Vgl. auch Apologie (Rechenb. S. 212, 40): „Apud nos utuntur coena domini multi singulis dominicis". — Es ist der Ausdruck einer traurigen Resignation, wenn Claus Harms sagt: „Wir müssen das Abendmahl, was es auch von jeher gewesen ist (?), einen Anhang bleiben lassen, wie es jedoch den Kommunikanten selbst nicht erscheinen wird" (Pastoraltheol. 2, S. 101).

vorn herein diese Fälle vorsehen mufs, und doch andererseits der Genufs des Abendmahls in die freie Entschliefsung der Gemeinde gestellt bleibt, auch eine sonntägliche Abendmahlsfeier der einzelnen Gemeindeglieder gar nicht angenommen wird, tritt das Unstatthafte solcher Anordnung um so deutlicher hervor.

Gegenwärtig liegt die Sache so, dafs überall, wo der vereinte Predigt- und Abendmahlsgottesdienst die Grundform bildet, der Predigtgottesdienst zu keinem rechten Abschlufs gelangt, und dafs das Abendmahl wie ein Anhängsel erscheint, das nur einem Ausschnitt aus der Gemeinde gilt.[16])

6. Gegenüber solchen Theorien, die in grellem Widerspruch mit den bestehenden gemeindlichen Verhältnissen sich befinden, und deren Durchführung aussichtslos erscheint, haben besonnene lutherische Liturgiker in diesem Punkte eine Änderung als notwendig erkannt und gefordert, dafs auch für den Hauptgottesdienst eine Gestaltung vorgesehen werde, welche die Predigt allein zum Mittelpunkte hat.

Moll (S. 367): „Da weder dogmatisch noch ethisch zu bestimmen ist, wie oft ein Christ zum heiligen Abendmahl gehen mufs, und da ferner auch ohne dasselbe eine hinreichende Zahl von Elementen zu einem Gemeindegottesdienste vorhanden ist, so darf auch nicht behauptet werden, dafs jeder Sonntagsgottesdienst eine Abendmahlsfeier in sich schliefsen müsse". — Th. Harnack (S. 631 f.): „Grundsätzlich will zwar . . die sachliche und ideelle Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament geltend gemacht sein; aber Aufgabe der Praxis ist es, der bestehenden Mangelhaftigkeit des christlichen Gemeindelebens Rechnung zu tragen und nicht durch Verfolgung von pastoralen Idealen die Sache noch schlimmer zu machen". Harnack nennt allerdings einen solchen Predigtgottesdienst den „unvollständigen Hauptgottesdienst". — Sehr entschieden spricht sich v. Zezschwitz für prinzipielle (nicht blofs aus praktischen Gründen bestimmte) Scheidung von Predigt- und Kommuniongottesdienst aus (Pr.Th. S. 276): „Zumutungen, die weder in der Idee noch in der traditionellen Berechtigung der Sache

---

16) Gerade deshalb ist auch in unseren Gemeinden so sehr das Bewufstsein geschwunden, dafs das Abendmahl eine Feier der Gemeinde ist. Vgl. das treffende Wort von Achelis, Pr. Th.[2] 1, S. 607: „Wo ist die Gemeinschaft der Gemeinde Christi, wo das Gemeindeleben im Glauben und in Liebe aus Glauben? Nach einer Feier des heil. Mahles näherte ich mich einigen Mitkommunikanten und reichte ihnen in Bewegtheit des Herzens brüderlich die Hand. Eine Befremdung malte sich auf den Angesichtern, eine stumme Verbeugung und möglichst wenig Händedruck war die Antwort. Seit der Zeit gehe ich still meines Weges nach Hause. Das Bewufstsein, eine Gemeinde zu sein, fehlt".

begründet sind, soll man nicht über das entsprechende Mafs hinaus machen. Eine solche Zumutung aber wäre es, den Hauptgottesdienst regelmäfsig mit der vollen Mefsliturgie auszustatten. Prinzipiell ungehörig ist dies obenan, wenn das Kommunionssakrament, auf das die übrige Liturgie doch letztlich abzielt, thatsächlich gar nicht eingefafst wäre in die Gesamtfeier der Gemeinde. Sachlich aber ungehörig und mit aller historischen Tradition im Widerspruche mufs ein einheitlicher Gottesdienst als stehende Form gelten, bei dem neben abschliefsendem Sakramente die Predigt in der Ausdehnung, die sie usuell gewonnen hat, und die für das Gemeindebedürfnis im Hauptgottesdienste als erforderlich gelten mufs, vorangeht. Wahre Einheit im Fortschritte der Liturgie bis zum Höhepunkte des Sakramentes mufs, wie die Messe nie auf diese Vereinigung von Predigt mit dem Kommunionssakramente angelegt war, darüber verloren gehen, und soweit nicht die Predigt allein dominiert, ergäbe sich die Mifsgeburt einer Einheit mit zwei Centren. Praktische, an der Geschichte des Kultus gereifte Weisheit wird daher vielmehr lehren, den sonntäglichen Hauptgottesdienst der Regel nach ausschliefslich als Predigtgottesdienst zu gestalten, mit einer auf das entsprechende Mafs beschränkten Liturgie". Ähnlich äufsert sich v. Z. in PRE.[2] 5, S. 318, Art. Gottesdienst. Vgl. auch Nitzsch, Henke, Otto, Gaupp, Schoeberlein, Kleinert, Hans, Jakoby, Achelis, Weinreich, Hoppe.

Damit ist nicht ausgeschlossen, dafs an besonderen Tagen des Jahres auch ein Hauptgottesdienst eintritt, in dem die gesamte Gemeinde, ohne dafs die Freiheit der einzelnen dadurch beeinträchtigt werden darf, zugleich auch als Kommuniongemeinde betrachtet wrid, und in dem der Predigtgottesdienst der Abendmahlsfeier in organischer Verbindung mit ihr vorausgeht, wobei die Predigt inhaltlich auch in unmittelbarer Beziehung zu der Kommunion treten wird. Es ist dies zunächst calvinische Sitte (S. 415). Auf deutschem Boden haben manche lutherische Landeskirchen, besonders Süddeutschlands, diese Form angenommen.

Nach der *Württemberger KO. von 1536* soll alle zwei Monate Abendmahl gehalten werden. Nach der *Württemberger KO. von 1553* soll es „in den Städten alle Monat und so es sein mag, alle vierzehn Tage, so oft und dick, bevorab auf die Sonntage und andern Feiertage in den Kirchen gehalten werden", so oft Kommunikanten da sind. Ebenso bestimmt es die *Pfälzische KO. 1543*. Nach der *Solms-Braunsfelder KO. 1582* soll wenigstens aller vier Wochen, nach der *Ostfriesischen KO. 1631* aller sechs Wochen Kommunion gehalten werden. In *Kassel* soll abwechselnd in je einer Kirche der Stadt Abendmahl sein. Dagegen kehrt die *Hessische KO. 1566* zu dem lutherischen Typus zurück.

Neuerdings haben sich fast alle genannten Liturgiker dafür ausgesprochen, dafs an einzelnen bestimmten Tagen der Predigt-

und Abendmahlsgottesdienst für die gesamte Gemeinde als ein einheitlicher geordnet wird.[17])

Als Tage solcher vereinten Feier schlagen Schoeberlein und v. Zezschwitz die drei hohen Feste vor. Wenn allerdings v. Zezschwitz zu gleicher Zeit fordert, dafs an die Stelle der Predigt dann nur die kurze Homilie oder der Traktat der alten Kirche treten soll, so würde gerade an den hohen Festen stets der Predigtgottesdienst mehr in den Hintergrund treten, was dem Bedürfnisse der Gemeinde nicht entsprechen wird. Schoeberlein bezweifelt auch, dafs unsere Gemeinden dermalen geistlich reif genug seien, um dreimal im Jahre zu festen Zeiten mit Segen das heilige Sakrament zu empfangen, und will sich darum mit dem Charfreitag begnügen. Ganz entschieden ist letzterer Tag an erster Stelle zu solchem Gottesdienste geeignet. Auch die Bufstage würden dabei vor allem in Frage kommen. Kleinert nennt Gründonnerstag, Charfreitag, Bufstag, Totenfeier und erste Kommunion der Konfirmierten. Wir halten auch eine wesentliche Verkürzung der Predigt am Charfreitag und Bufstag nicht für nötig. Doch müfste die Predigt zugleich unter den Gesichtspunkt der nachfolgenden Gemeindefeier gestellt werden. Sollte aber in der lutherischen Kirche eine solche Scheidung beider Gottesdienste und eine Vereinigung beider an einzelnen Tagen als eine Hinneigung zu reformierter Eigenart angesehen werden, so dürfte dies nimmermehr abhalten, auch das Gute von der reformierten Übung anzunehmen, um nicht die sonntägliche Kommunion wie bisher einen Privatakt und ein Anhängsel des Gottesdienstes bilden zu lassen.[18])

[17]) Nur darin weichen sie von einander ab, dafs die einen (Ehrenfeuchter, Schoeberlein, Th. Harnack, Kliefoth) eine solche Scheidung beider Gottesdienste an den meisten Sonntagen nur als ein durch den mangelhaften Zustand der Gemeinden notwendig gewordenes Zugeständnis, als einen Notstand betrachten, während andere (Nitzsch, Klöpper, Gaupp, Moll, Henke, Otto, von Zezschwitz, Hans, Jakoby, Lieschke, Achelis, Kleinert, Weinreich, Hoppe) diese Scheidung in der Geschichte wie im Wesen des Gottesdienstes durchaus begründet finden.

[18]) Höfling S. 59: „Während die lutherische Kirche die Abendmahlshandlung mehr mit jedem ordentlichen Hauptgottesdienste, wenn auch nur als angefügten Privatakt, in Verbindung gebracht hat, hat die reformierte Kirche lieber auf eine häufigere Kommunion verzichtet, um den Charakter einer wirklichen Gemeindekommunion mehr zu bewahren. Wenn nun zwischen beiden die Wahl ist, so wird der reformierten Sitte der Vorzug zu geben sein". Vgl. auch Kleinert a. a. O. S. 66 ff.

Ein grofser und wesentlicher Unterschied wird aber stets zwischen der lutherischen und reformierten Übung bestehen. Während diese die Kommunion auf die bestimmten Tage beschränkt, wird von lutherischer Seite, wie wir schon oben betonten, die Forderung aufrecht erhalten werden müssen, dafs allsonntäglich nach dem Abschlufs des Predigtgottesdienstes, sowie auch sonst in besonderen Abendmahlsgottesdiensten allen die Befriedigung ihres Verlangens nach dem Abendmahl wie bisher gewährt werde, und dafs diese Feier ihre besondere liturgische Form erhalte (§ 65).

Da wir aber prinzipiell die Scheidung beider Gottesdienste als Forderung aufstellen, werden wir nicht die ausnahmsweise Vereinigung beider zunächst feststellen, um sodann erst zu fragen, wie die Gestaltung der beiden getrennten Gottesdienste geschehen soll, sondern wir werden umgekehrt den Predigtgottesdienst und den Abendmahlsgottesdienst gesondert regeln, um sodann zu fragen, wie eine etwaige Vereinigung beider sich gestalten wird (§ 66).[19])

§ 59. Die einzelnen geschichtlich überlieferten Stücke des lutherischen Gottesdienstes in der Gegenwart.

1. Nach den § 2, 4—6 (S. 15 ff.) entwickelten Grundsätzen müssen wir vor allem eine Übersicht über die hauptsächlichsten liturgischen Stücke gewinnen, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung entweder unmittelbar aus der Schrift entnommen[1]) oder

---

[19]) Man darf sich aber nicht verhehlen, dafs die Voraussetzung, Predigt- und Abendmahlsgemeinde seien durchaus dieselbe, auch unter den ins Auge gefafsten Tagen höchstens bei dem Gründonnerstag zutreffen wird. Es werden sehr viele in der österlichen Zeit kommunizieren. Niemand aber wird verlangen oder wünschen können, dafs die am Gründonnerstag oder zu Ostern, oder in einem Abendgottesdienst dieser Zeit Kommunizierenden deshalb von der Predigt im Charfreitagsgottesdienst fern bleiben. Das Normale bleibt doch zunächst Scheidung beider Gottesdienste als Gottesdienste zweier verschiedener Gemeinden.

[1]) Auch wo die liturgischen Formeln unmittelbar aus der Schrift entnommen sind, hat die Kirche stets das Recht in Anspruch genommen, sie zum liturgischen Gebrauch zu gestalten und sich nicht sklavisch an den Wortlaut zu binden. So ist das Vaterunser auf Grund des doppelten Berichts (Matth. 6, 9 ff. und Luk. 11, 2 ff.) ganz fest gestaltet und mit einer Doxologie versehen worden. Der Einsetzungsbericht des Abendmahls ist in gleicher Weise aus den verschiedenen Berichten der Synoptiker und des Paulus frei gestaltet, in der alten Kirche und der römischen Messe auch mit Ausschmückungen versehen worden (S. 383), die Luther wieder beseitigte (S. 401).

von der Kirche allein neu gestaltet wurden, und die thatsächlich im Gebrauch der evangelischen bezw. lutherischen Kirche geblieben sind. Ein Urteil über die Berechtigung ihrer liturgischen Verwendung, sei es überhaupt, sei es in der überlieferten Gestaltung, wird erst dann gegeben werden können, wenn der Gesamtverlauf des Gottesdienstes und die Eingliederung der einzelnen Stücke in denselben zur Erörterung kommen werden (§§ 60—65).

Nach den auf S. 63 f. entwickelten Grundsätzen tritt in allen Teilen des Gottesdienstes des Herrn Gabe und des Menschen anbetende Hingabe unlösbar verbunden uns entgegen, weil jede Anbetung des Christen nur in dem Grund der göttlichen Gabe wurzelt. Aber es sind die einzelnen Stücke des Gottesdienstes doch bald mehr Ausdruck der Anbetung, bald mehr Mittel der Erbauung (S. 65). Nach diesen Gesichtspunkten müssen wir sie daher zunächst uns vergegenwärtigen.[2])

2. Die Anbetung erscheint in verschiedener Weise als Lob und Dank, oder als Bitte und Fürbitte, oder als gläubiges Bekenntnis. Im lutherischen Gottesdienst gehören dahin folgende liturgische Stücke.

A) Stücke, in denen die Anbetung nach allen genannten Seiten erscheint, sind:

a) das Vaterunser.

Das Gebet des Herrn ist der vollendetste Ausdruck der Anbetung. In der Anrede erscheint die Anbetung des Vaters im vollen Sinne des Worts als Bekenntnis der Kinder Gottes. Die 7 Bitten enthalten Bitte und Fürbitte (das „uns", „unser" der 4 letzten Bitten), sind aber zugleich Ausdruck des Lobpreises (das „dein" der 3 ersten Bitten) und des Dankes (vgl. die Erklärung Luthers zu den Bitten). Die Doxologie (von der Kirche

---

Aber auch die lutherische Kirche hat sich die Freiheit der liturgischen Gestaltung gewahrt, zugleich aber feste Formen geschaffen, die zum liturgischen Gebrauch geeignet sind.

[2]) Für die wichtigsten Stücke wird diese Einteilung allerdings auch nur in einer relativen Berechtigung erscheinen. Wenn entschieden in der Predigt als dem „Worte Gottes" im Gottesdienst nach lutherischer Auffassung das wesentlichste Stück zur Erbauung erscheint (S. 398 Anm. 8), so ist sie doch andrerseits auch wieder unmittelbarer Ausdruck des Gemeinglaubens und trägt als „sacrificium laudis" (S. 64) den Charakter der Anbetung. Andrerseits wird der Einsetzungsbericht des Abendmahls, je nachdem er als Verkündigung an die Gemeinde oder, in das Weihegebet eingefügt, als Anamnese vor Gottes Angesicht erscheint (§ 64, 4), bald mehr erbauenden, bald mehr anbetenden Charakter tragen.

frühzeitig als liturgische Krönung hinzugefügt) ist der volle Ausdruck lobpreisender Anbetung.

b) Das evangelische Gemeindelied trägt den verschiedenartigsten Charakter der Anbetung. Die Festlieder (außer den Pfingstliedern, die stets allein den Ton der Bitte tragen) und andere sind vor allem Ausdruck des Lobpreises und Dankes; andere tragen den Charakter des lobpreisenden Bekenntnisses der vereinten Gemeinde oder den der aus Buße und Glaube geborenen Bitte.

B) Stücke, in denen die Anbetung vor allem als Lob und Dank zum Ausdruck kommt, sind:

a) Der Introitus mit Gloria patri, in dem die kirchliche Zeit die Grundlage für den Ausdruck des direkten Lobpreises oder der Aufforderung zum Lobpreise bildet.

b) Das Gloria in excelsis mit angefügtem Hymnus „Laudamus te" („die große Doxologie").

c) Die Präfation und das Präfationsgebet.

d) Das Sanktus mit Hosianna und Benediktus.

e) Die den Lektionen folgenden Epiph.: „Halleluja" (nach der Epistel) und „Gelobt seist du, Herr Jesu", Resp.: „Gott sei ewiglich Dank" oder: „Lob sei dir, o Christe" (nach dem Evangel.).

C) Stücke, in denen die Anbetung als gläubiges lobpreisendes Bekenntnis vor Gott erscheint.

a) Das Glaubensbekenntnis.

Es ist kein Zweifel, daß nach der geschichtlichen Entwicklung das Credo vor allem im Abendland zur Abwehr der Ketzerei Aufnahme in den Gottesdienst gefunden hat (S. 371 ff.). Gerade von diesem Gesichtspunkt aus sträubte sich Rom gegen die Aufnahme, weil es nie durch Ketzerei befleckt worden sei (S. 374). Aber die römische Messe hat, nachdem sie es im Jahre 1014 aufgenommen hat, es thatsächlich in durchaus richtiger Weise als einen Akt der Anbetung vor Gott und nicht als ein Bekenntnis der Orthodoxie behandelt. Das ist schon dadurch ausgesprochen, daß der Chor es singt, und daß bei den Worten „et incarnatus est" und „crucifixus" die Kniebeugung stattfindet (S. 375). Schon Dionysius Areopagita (Eccl. hier. III) nennt das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst ἡ καθολικὴ ὑμνολογία (Brightman I, S. 487). — Luther hat das Credo niemals als Bekenntnis und Bezeugung der Orthodoxie vor Kirche und Welt, sondern stets einzig und allein als Ausdruck des Lobpreises vor Gott betrachtet. Es war ihm sacrificium laudis. Deshalb behielt er es in der Messe, weil es „eitel Lob und Dank" ist (23, S. 191, s. oben S. 47). „Wenn wir singen, beten, loben und danken, das heißt Kälber geopfert, nicht aus den Ställen, sondern von Herzen und mit fröhlichem Munde, als wenn wir singen: Wir glauben

all an einen Gott". Weil loben, danken und singen ihm eins war, darum allein wandelte er das Credo für den Gottesdienst in ein Gemeindelied um. In dem Credo kommt recht eigentlich die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit, d. h. des Vaters durch Christum im heiligen Geist, zum Ausdruck. Vergl. G. Rietschel, Der evangel. Gemeindegottesdienst unter dem Gesichtspunkt der Anbetung im Geist und in der Wahrheit. 1894. S. 30 f. — Kleinert, Th.St.Kr. 1882, S. 71: „Das gottesdienstliche Bekenntnis, wäre es nicht als betendes gedacht, so würde es aufhören, gottesdienstlich zu sein". S. 90: „Das gottesdienstliche Bekennen kann eine andere Form nicht haben, als die der Anbetung". Vgl. auch Allg. ev.-luth. K.-Z. 1898, S. 816. Dagegen behauptet v. Zezschwitz (Pr. Th. § 239, S. 333), „dafs sich die Kommuniongemeinde (durch das Credo) als gläubige auch gegenüber der Häresie zusammenzufassen habe". Er unterschätzt durchaus das Moment des Lobpreises, das in dem Bekenntnis liegt (S. 338). v. Zezschwitz kann allerdings seine Thesis nicht aufrecht erhalten, da er Predigt- und Abendmahlsgottesdienst scheiden will (S. 506 f.) und nach obigen Worten das Credo in die Kommunionfeier einfügen müfste. Übrigens würde das Apostolicum oder Nicaenum als Zusammenfassung gegenüber der Häresis durchaus nicht genügen, da der konfessionell-lutherische oder auch allgemein-evangelische Charakter der Gemeinde darin nicht zum Ausdruck gelangt. — Gegen diese Auffassung ist zu betonen: Das Credo im Gottesdienst zu einem Kriterium dogmatischer Rechtgläubigkeit der Gemeinde machen, heifst fremdes Feuer auf den Altar bringen und führt die Gemeinde von der Anbetung Gottes hinweg auf den Kampfplatz der streitenden Kirche. Wenn der preufsische Oberkirchenrat in dem Vorwort zu dem neuen Agendenentwurf 1894, S. V, den Grundsatz aufstellt, „dafs von dem Heiligtum des Gemeindegottesdienstes ohne Abschwächung des Bekenntnisses die theologischen und kirchlichen Streitigkeiten des Tages thunlichst fern gehalten werden", so ist das „thunlichst" vielmehr durch ein „unbedingt" zu ersetzen. (Vgl. oben S. 18.)

b) Das Amen als Antwort der Gemeinde. (S. o. S. 254.)

D) Stücke, in denen die Anbetung als Bitte und Fürbitte erscheint:

a) Das Kyrie eleison.

b) Die Kollektengebete.

c) Die allgemeine Beichte (offene Schuld).

d) Das Fürbittengebet (das allgemeine Kirchengebet).[3])

e) Der aaronitische Segen.

Die alten Liturgieen enthalten Segensgrüfse, die mit einem Responsorium verbunden sind (gewöhnlich „und mit deinem Geiste") und die als ἀσπάζεσθαι (Brightman S. 3_3, 13_7) oder ἐκφωνεῖν (S. 49_{31}, 61_{13}, 125_6, 137_{24}) bezeichnet

[3]) Die wichtige Frage, ob dieses Gebet nicht zugleich als ein Dankgebet zu gestalten (wie es auch vielfach geschehen ist) sei, kommt an dieser Stelle noch nicht in Betracht. In der alten Kirche ist es thatsächlich nur Bitt- bezw. Fürbittengebet gewesen (S. 282).

werden. Aufser diesen Segensgrüfsen finden sich die Segensgebete des Bischofs, die mit εὐλογεῖν (S. 5_{13}, 7_{15}, 26_{22}) noch häufiger mit ἐπεύχεσθαι (S. 6_{14}, 9_{1}, 12_{9}, 26_{22}, 32_{35}, 40_{24}, 43_{11}, 60_{29}, 114_{22}, 115_{34}, 340_{12}) oder mit beiden Ausdrücken (30_{24}: ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος εὐλογείτω) zugleich bezeichnet werden. Aufserdem kommt bei beiden Arten auch die einfache Bezeichnung εἰπεῖν oder λέγειν vor. Die Segensgebete des Bischofs werden insonderheit bei der Entlassung, sei es der Katechumenen, Energumenen, Pönitenten, sei es der Gemeinde am Schlufs des Gottesdienstes, gebraucht. Dieses εὐλογεῖν ist, wie das synonyme ἐπεύχεσθαι besagt, und wie es vor allem aus dem Wortlaut der folgenden Worte des Bischofs hervorgeht, stets ein Gebet, das der Bischof an Gott richtet, in dem er fürbittend die Gnade und den Segen Gottes für die betreffenden Personen erfleht. Niemals erteilt der Bischof als solcher direkt den Segen, sondern er erfleht ihn. Wenn dabei öfters die Handauflegung erwähnt wird, so ist diese Handauflegung oder bei der gesamten Gemeinde die Handerhebung der Ausdruck der speziellen Applikation der Fürbitte. „Nihil aliud est impositio manuum, quam oratio super hominem“ (Augustin). Vgl. z. B. das Segensgebet unter den Gebeten des Serapion (TU. NF. 3^{b}, S. 7): „ἐκτείνω τὴν χεῖρα ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον καὶ δέομαι ἐκταθῆναι τὴν τῆς ἀληθείας χεῖρα καὶ δοθῆναι εὐλογίαν τῷ λαῷ τούτῳ διὰ τὴν σὴν φιλανθρωπίαν, θεὲ τῶν οἰκτιρμῶν etc.“ Silvia in ihrer Peregrinatio beschreibt übrigens auch die Einzelsegnung durch Handauflegung bei der Entlassung der Gesamtgemeinde (Brightman S. 470_{12}). Auch die signatio crucis bei der Segnung hat keine andere Bedeutung als die Applikation der Fürbitte an die Gemeinde.[4]) So allein ist auch der aaronitische Segen, den Luther in den Gottesdienst einführte (S. 402), zu verstehen. Es ist unevangelisch, den aaronitischen Segen im Gottesdienst als einen Segen des Priesters aufzufassen, da wir keinen Priesterstand haben. Die alttestamentliche Segnung durch den Priesterstand darf man nicht auf den neuen Bund übertragen. Gewifslich tritt der Diener am Wort, der im Wechselgespräch als Liturg und als Verkündiger des göttlichen Wortes mit der Gemeinde gehandelt hat, zuletzt als der auf, der mit dem fürbittenden Segenswort die Gemeinde entläfst, aber nicht er erteilt den Segen, auch nicht die Kirche segnet durch ihn, sondern er als der Vertreter der Gesamtgemeinde und als der berufene Diener am Wort erfleht den Segen Gottes für die Gemeinde. Wenn es üblich ist, dafs nur der ordinierte Geistliche den Segen applikativ erteilt („segne dich“), während der nicht ordinierte den Segen kommunikativ („segne uns“) fafst, so hat dies doch nicht die Bedeutung, dafs die Segenserteilung an dem Akt der Ordination haftet, sondern ist nur eine Frage des Dekorums.

Die Frage, ob der Segen exhibitiv oder nur signifaktiv ist, ist verwirrend[5]) und kann so wenig als bei der Fürbitte gestellt werden. Selbstverständlich ist der Segen, so wenig als die Fürbitte, blofs signifikativ, d. h. blofs symbolischer Ausdruck. Aber exhibitiv ist er genau so viel und so

[4]) Das deutsche Wort „segnen“ kommt von signare (signo crucis) her.

[5]) Es ist stets vom Übel, fest geprägte Ausdrücke zu verwenden, deren Bedeutung nicht durch sich selbst klar ist, und die keinen sich ausschliefsenden Gegensatz bilden.

wenig als die Fürbitte. Die Fürbitte teilt als solche nicht das Erbetene mit, aber sie ist ganz gewifs nicht wirkungslos oder etwa gar nur eine Form. Der Segensempfang und Segenserfolg setzt die Bereitschaft der Herzen voraus, den Segen Gottes, der in besonders feierlicher Weise erfleht wird, hinzunehmen.

3. Im Dienste der Erbauung der Gemeinde stehen folgende Stücke des Gottesdienstes:

a) Die Schriftlektionen.

b) Die Predigt.

c) Der Einsetzungsbericht des Abendmahls (doch s. S. 510, Anm. 2).

d) Die Spendeformel der Abendmahlsfeier als persönliche Applikation der Gnadengabe.

e) Die Absolution (nach dem Confiteor S. 424b oder nach der offenen Schuld S. 429 m).

§ 60. Der Predigtgottesdienst. a) Übersicht des Gesamtverlaufs.

Wenn wir die lutherische Gottesdienstordnung in ihrem Verlauf bis zum Beginn der Abendmahlsfeier überschauen, so tritt in ihrer Mitte vor allem die Predigt als das Hauptstück uns entgegen. In ihr erscheint das „Wort Gottes“ (s. o. S. 398 f.), das Luther als das Unentbehrlichste für den Gottesdienst bezeichnete. Zu gleicher Zeit aber erscheint das unmittelbare Wort Gottes aus der Schrift in den vorausgehenden Lektionen von Epistel und Evangelium. Alle drei Stücke dienen zur Erbauung der Gemeinde, sind aber zugleich getragen von dem Geist der Anbetung von seiten der Gemeinde. Somit hebt sich der Teil des Gottesdienstes, der mit der Salutation und Kollekte anhebt und bis zum Abschlufs der Predigt reicht, selbständig heraus als Dienst am Wort, durch den zugleich das geistliche Amt begründet ist (S. 62). — Der vorausgehende Teil vom Introitus (bezw. Confiteor) bis (einschliefslich) zum Gloria in excelsis hat ebenfalls seinen selbständigen Charakter. — Auf die Predigt folgt bei Luther und in den meisten lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts unmittelbar die Abendmahlsfeier. Dennoch fügt sich bei einigen jener Agenden (S. 430) und regelmäfsig in den gegenwärtig in Gebrauch befindlichen Agenden ein Gebetsdienst ein, der wesentlich das allgemeine Kirchen- (Fürbitten-) Gebet und das Vaterunser, teilweise auch noch vorher die allgemeine Beichte und Absolution (z. B. in *Sachsen*) enthält.

So besteht der Predigtgottesdienst für sich allein betrachtet aus drei Teilen, die an den (oben § 8 besonders S. 66, IV, V entwickelten) evangelischen Grundsätzen gemessen als in dem Verlauf des Gottesdienstes durchaus begründet erscheinen. Der Gottesdienst trägt (abgesehen zunächst von seiner Einzelgestaltung) von Anfang bis Ende den Charakter der Anbetung Gottes von seiten der Gemeinde der Erlösten. Die Anbetung führt im zweiten Teil (Dienst am Wort) zur Erbauung, und die Gemeinde, von neuem gestärkt und bereichert in ihrem Glaubensleben und in dem Bewufstsein ihrer Glaubens- und Liebesgemeinschaft, steht in dem abschliefsenden Gebetsteil wieder anbetend vor Gott, um in Lob und Dank, Bitte und Fürbitte diese Gemeinschaft zu bethätigen und zu fördern.[1])

§ 61. Der Predigtgottesdienst. b) Der erste einleitende Teil.

1. Es entspricht durchaus der bestehenden Sitte wie auch dem Begriff des evangelischen Gemeindegottesdienstes, dafs die versammelte Gemeinde den Gottesdienst mit dem Gesang eines Liedes beginnt. Die Festzeiten, sowie die Passionszeit fordern Eingangslieder, die dem Charakter des einzelnen Tages oder der ganzen Zeit einen vollen Ausdruck verleihen. Für die gewöhnlichen Sonntage kommen zunächst die als Eingangslieder für den Gottesdienst gedichteten in Betracht. Doch kann man in der Quinquagesimalzeit (man denke an die Sonntage Jubilate und Cantate) und auch zu anderen Zeiten Loblieder wählen. — Die eigentlichen Morgenlieder (wenn auch das Eingangslied im Sprachgebrauch irrtümlich oft „Morgenlied“ heifst) sind durchaus ausgeschlossen, wenn sie den persönlichen Empfindungen beim Beginn des Tages unmittelbar Ausdruck verleihen und daher nur der häuslichen Erbauung oder höchstens den Mettengottesdiensten angehören. Doch giebt es auch Morgenlieder, die sich durchaus für das Eingangslied eignen (z. B. *„Morgenglanz der Ewigkeit etc.“* von Knorr von Rosenroth oder *„Licht vom Licht erleuchte mich etc.“* von Benjamin Schmolck).

Luther in der *Deutschen Messe*, sowie andere Agenden haben „ein geistlich Lied statt des Introitus“ vorgesehen (S. 410). Alle neueren Agenden

[1]) Th. Harnack (Pr. Th. S. 623 ff.) teilt den Hauptgottesdienst nach den Teilen: Vorbereitungsakt, Wortakt, Abendmahlsakt, obgleich er ausdrücklich die bei ihm verbundenen Stücke, Predigt und liturgisches Kirchengebet, als zwei grundverschiedene Funktionen unterscheidet.

aber haben das Eingangslied, ohne es an die Stelle des Introitus zu setzen. *Hannover* (Uhlhorn) fordert Introitus oder Eingangslied, wobei auch letzteres mit: „Ehr sei dem Vater etc.“, vom Chor oder Gemeinde gesungen, schliefst. Knoke (Halte was du hast XX, S. 385 ff.) hält das Eingangslied der Gemeinde für den geeignetsten Introitus.

2. Die dem Vorbereitungsakt der römischen Messe angehörigen Stücke (I—III, S. 354—356) sind aus dem evangelischen Gottesdienst auszuscheiden.

Dieser erste Teil der Messe enthält die Privatvorbereitung des Priesters. Unter den neuern Agenden giebt *Hessen-Cassel luth.* ein formuliertes stilles Gebet des Liturgen, das beginnt: „O Herr, dreieiniger Gott, ich bin ein armer Sünder, bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk mit unreinen Lippen etc.“ Doch gehört dieses persönliche Gebet, am wenigsten in vorgeschriebener Form, nicht in die Ordnung des Gemeindegottesdienstes. Die Wandlung des Confiteor in ein Gemeindegebet und seine Verbindung mit dem Kyrie kommt unter No. 4 zur Besprechung. — Von diesem Einleitungsteil der Messe ist das: „Unsere Hilfe stehet im Namen des Herrn etc.“ (S. 354) als Eingangswort des gesamten Gottesdienstes (*Baden 1858, Bayern* in der aufserordentlichen Form des Gottesdienstes, *Preufsen, Hessen-Cassel un. u. ref., Luth. K. Preufsen)* meist mit vorausgeschicktem „Im Namen des Vaters und des Sohnes etc.“ *(Preufsen, Baden)* verblieben (s. auch bei Calvin S. 416). Doch entspricht dieses auf die Schöpfung sich beziehende Wort nicht im vollen Sinn dem gottesdienstlichen Anfang einer Gemeinde der Erlösten. Jedenfalls ist ein wechselndes Wort, das mit vollem Klang den Charakter der Festzeit oder des Sonntags ankündigt, als Anfangswort weit geeigneter.

3. Der Introitus, der im 16. Jahrhundert meist vom Chor (niemals von der Gemeinde wenn nicht ein Lied dafür eintrat) gesungen wurde (S. 425), ist meistens in den neueren Agenden in der Form von gesungenen Antiphonieen oder von gesprochenen Eingangssprüchen aufgenommen worden. Es ist dies eine angemessene Form, den besonderen Charakter des Tages zu kennzeichnen. Der Introitus wird mit dem kleinen Gloria („Ehre sei dem Vater etc.“) beendet, auch wenn er vom Liturgen gesprochen wird. Die Gemeinde hat jedesmal mit dem Responsum: „Wie es war im Anfang etc.“ abzuschliefsen. Wünschenswert ist es, dafs nicht verschiedene Intonationen zur beliebigen Auswahl für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs geboten werden, sondern dafs jeder Sonn- und Festtag (wie in der römischen Messe) seinen besonderen Introitus erhält, der gewöhnlich auch nicht blofs aus einer einzelnen Antiphonie bestehen soll. Die Introiten der römischen Messe sind vielfach nicht für den evangelischen Gottesdienst geeignet. Vielmehr ist der Introitus nur nach evangelischen Grund-

sätzen zu gestalten und an den Sonntagen, die keiner Festzeit angehören, zu dem Evangelium des Tages in Beziehung zu setzen. Die Introiten dürfen nicht, wie es vielfach in neueren Agenden der Fall ist, den Charakter der direkten Admonition oder des Didaktischen tragen, sondern müssen entweder lobpreisendes Bekenntnis oder Aufruf zum Dank und Lobpreis enthalten.

Im vollen Sinne des Worts, so dafs jeder Sonn- und Festtag ein eignes Eingangswort mit abschliefsendem „Ehre sei dem Vater etc." hat, findet sich der Introitus in *Hannover (Petri)*, *Rufsland*, *Polen*, *Luth. Kirche Preufsens*. In *Rufsland* geht den Introitusworten des Geistlichen stets ein vom Chor gesungener Introitus voraus. Die Auswahl der Worte daselbst kann man im ganzen als mustergültig bezeichnen. Einzelne Intonationen zur Auswahl für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs ohne „Ehre sei dem Vater etc." bieten *Sachsen*, *Braunschweig*. In *Bayern*, *Reufs j. L.*, *Schwarzb.-Rudolstadt* ist der antiphonisch gestaltete Introitus dreigliedrig, doch werden auch einfache Intonationen vor dem „Ehre sei dem Vater etc." geboten.

Dafs die alten Introiten im evangelischen Gottesdienst oft nicht passen, wird besonders in der Passionszeit klar. In der röm. Kirche gehören die sechs Sonntage dieser Zeit als Tage, an denen nicht gefastet wird, nicht zur vierzigtägigen Fastenzeit. Für uns Evangelische bekommen sie aber als „Passionssonntage" eine besondere Bedeutung. Aber keiner der Introiten (so wenig als die alten Evangelien) erinnert an die Passion, was als ein Mangel empfunden werden mufs. Man kann wohl in der Predigt gelegentlich die Bedeutung des bekannten durch den Introitus (aufser bei Palmarum S. 197) bestimmten Sonntagsnamens berühren, aber für den unmittelbaren Ausdruck der Anbetung, in der die Gemeinde gerade in den Passionssonntagen vor Gottes Angesicht tritt, eignen sich die Introiten dieser Sonntage, wie sie z. B. in *Sachsen*, *Preufsen*, *Reufs j. L.* aufgenommen sind, durchaus nicht. Besser passen die alten Introiten der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten.[1]) Vergl. übrigens das evangelische Proprium missarum de tempore von v. Liliencron in Siona X, S. 145 ff. XI, S. 37 ff.

4. Das „Kyrie eleison", das aus einem ursprünglichen Zwischenruf der Gemeinde innerhalb der Fürbittengebete (S. 281) zu selbständiger Bedeutung als vox deprecationis (S. 360) gewandelt worden ist, hat sich in fast allen Agenden von lutherischem Typus erhalten. Als Ausdruck des bufsfertigen Bekenntnisses, das aus dem Bewufstsein der Gnade Gottes erwächst, welches im Introitus als Lobpreis oder Bekenntnis vorausging (Röm. 2, 4), hat

[1]) Nur darf am Sonntag Rogate, dessen Name gar nicht vom Introitus herrührt (S. 200), nicht Joh. 16, 24b gewählt werden *(Sachsen)*, welches Wort keinen Lobpreis, sondern Mahnung enthält. Ebensowenig ist es verständlich, wenn der Introitus von Cantate einzig und allein lautet: „Singet dem Herrn ein neues Lied, denn er thut Wunder" und darauf das alle Sonn- und Festtage gebräuchliche Kyrie eleison unvermittelt folgt *(Sachsen)*.

es seine psychologische Begründung. Aber in der ganz unvermittelten Form, in der es auf den Introitus folgt, ist es unverständlich und darum in dieser isolierten Stellung psychologisch nicht gerechtfertigt. Der Bufsruf der Gemeinde mufs durch ein Confiteor der Gemeinde, zu dem vorher der Liturg auffordert, vermittelt sein. Dieses Confiteor der gesamten Gemeinde mufs sich von dem der eigentlichen Beichte dadurch unterscheiden, dafs es den Charakter gröfserer Allgemeinheit nach Form und Inhalt zeigt. (Nicht „Ich" sondern „Wir").[2]) Das Kyrie eleison ist sodann die Aneignung des Sündenbekenntnisses von seiten der Gemeinde.

Indessen ist das griechische „Kyrie eleison" der Gemeinde nicht verständlich, da das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht in die Empfindungsweise der deutschen Sprache übergegangen ist. Es ist darum, wenigstens im Munde der Gemeinde, in deutscher Übersetzung: „Herr, erbarme dich, Christe, erbarme dich, Herr, erbarme dich über uns" zu gebrauchen. Wenn das Kyrie als Wechselgesang zur Ausführung gelangt, hat nur der Liturg die griechische Form ganz zu gebrauchen, die Gemeinde dagegen mit der ganzen deutschen Übersetzung zu respondieren, nicht aber ist die Anrede „Kyrie" dem Liturgen, das „eleison" der Gemeinde zu geben.

Die der evangelischen Gemeinde angemessenste Form würde sein, wenn der Liturg das deutsche Kyrie allein spräche oder sänge und die Gemeinde mit einem je nach den Zeiten des Kirchenjahrs wechselnden Vers eines Gemeindeliedes antwortete.[3])

Wenn das griechische Kyrie eleison im Gottesdienst verwendet wird, mufs es der deutschen Sprache gemäfs, wie es schon im Mittelalter geschah, K. e-lei-son und nicht K. e-le-i-son ausgesprochen werden.

Über die psychologische Berechtigung des Bufsrufs am Eingang des Gottesdienstes siehe Schoeberlein, Lit. Ausbau etc. S. 114. 195. — v. Zezschwitz, Pr. Th. § 272, S. 418. — E. Achelis (MGkK. 1899, S. 215) beanstandet den Gebrauch des Kyrie eleison im Munde der christlichen Gemeinde überhaupt, da dasselbe im N. T. stets „das Gebet Draufsen-

[2]) Vgl. Schoeberlein, Lit. Ausbau etc. S. 195 f. v. Zezschwitz (a. a. O.): „Es gehört neben dem Kyrie an diese Eingangsstelle nur der allgemeine Ausdruck der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, wie reformatorische Originalformen diese Schranke mit sicherem Takte innehalten".

[3]) Diese Form hat Schoeberlein (a. a. O. S. 248) vorgeschlagen und in der Schrift: „Der evangel. Hauptgottesd. in Formularen für das ganze Kirchenj." trefflich zur Durchführung gebracht.

stehender" sei, die noch nicht in die Sphäre göttlichen Erbarmens eingetreten sind. Doch ist nicht erfindlich, warum der Ruf „Herr, erbarme dich" im Munde eines Christen, der seiner Sünde gedenkt, nicht der rechte sein sollte. Vgl. die 5. Bitte des Vaterunsers, die allerdings Achelis ohne zutreffende Begründung gegen den Gebrauch des K. el. verwendet. — Knoke (a. a. O.) will das Kyrie eleison nicht als Bufsruf ansehen, sondern es auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückführen. Nur gewinnt bei ihm dieser Bittruf thatsächlich eine ganz andere Bedeutung. Ursprünglich enthielt er die Bitte um Abwendung von allerlei Not. Knoke giebt ihm die Bedeutung der Bitte, die auf den Introitus folgt: „Ich bin, Herr, zu dir gekommen, komme du nun auch zu mir" (S. 396). Der Gedanke selbst ist ansprechend; nur ist das Kyrie eleison nicht der entsprechende und der Gemeinde verständliche Ausdruck für diesen Gedanken.

Die notwendige Vermittlung des Bufsrufs durch ein vorheriges Confiteor im Namen der Gemeinde kommt schon vereinzelt in Agenden des 16. Jahrh. vor (z. B. *Naumburg* s. o. S. 425). Über die Form der *Preufsischen Agende* und die Wandlung des priesterlichen Confiteor in das Bekenntnis der Gemeinde[4]) s. o. S. 449 f. Diese Gestaltung hat unter den neueren Agenden Aufnahme gefunden in: *Bayern*, *Reufs j. L.*, *Schwarzb.-Rudolst.*, *Braunschweig*, *Hessen-Cassel*, *Rufsland*, während andere Agenden die isolierte Stellung des Kyrie, wie in der römischen Messe, beibehalten *(Sachsen*, *Polen*, *Mecklenb.-Schw.)*.

Das Fremdwort „Kyrie eleison" beeinträchtigt den rechten Gebetston einer deutschen Gemeinde. Vgl. Schenkendorfs Wort: „Aber will ich beten, danken, Geb ich meine Liebe kund, Meine innersten Gedanken Red ich mit der Mutter Mund". Hippel (Lebensläufe etc., herausgegeben von Öttingen, S. 101): „Wenn ein Deutscher französisch betet, so läfst er sich vom lieben Gott französische Vokabeln überhören. Die letzten Worte sind alle in der Muttersprache, auch die letzten Seufzer; da kommt gemeinhin alles an Ort und Stelle". Zwar sind auch hebräische Worte, wie Halleluja, Hosianna[5]) und Amen, in den kirchlichen Gebrauch übergegangen. Aber diese wird niemand beanstanden, weil sie so sehr in die deutsche Empfindungsweise sich eingelebt haben, dafs sie von jedem verstanden werden. Das Kyrie eleison dagegen ist in seiner wahren Bedeutung niemals zum Eigentum der deutschen Volkssprache geworden. Auch im Mittelalter war dies nicht der Fall, wo doch das Kyrie eleison als das populärste Wort der Messe von dem Volk ins Leben hinausgetragen wurde und in den von ihm so benannten „Leisen", deren Refrain es war, eine Macht wurde. Das Kyrie eleison ward so wenig allein als Bufswort und Ruf aus der Not verstanden, dafs es vielmehr auch als Jubelruf gesungen wurde. Daher ist in den neueren Agenden niemals

---

[4]) v. Zezschwitz (Pr. Th. § 274, S. 425) bezeugt, dafs die neuzeitliche organische Kultusreform unter speziellem Vorgange der preufsischen Hofagende von 1821 sich mit Vorliebe und feinerem Takte der Wiederherstellung gerade dieser Form des Confiteor (als einem gemeindlichen) gewidmet hat.

[5]) Über die Wandlung der Bedeutung des Hosianna schon zu Jesu Zeit s. o. S. 379 f.

das Kyrie eleison allein in Gebrauch. In den meisten wird das Kyrie eleison oder das deutsche „Herr erbarme dich", zur Auswahl dargeboten *(Preufsen)*, oder „Herr erbarme dich" wird der Gemeinde als Responsum auf das Kyrie eleison des Liturgen gegeben, aber daneben auch oft das Kyrie und das eleison zwischen Liturg und Gemeinde verteilt *(Sachsen, Mecklenburg, luth. Kirche Preufsens)*. Einige Agenden haben nur das deutsche: „Herr, erbarme dich etc.": *Rufsland, Hessen-Cassel* (doch in *luth.* auch der Wechsel mit Kyrie eleison gestattet), *Hannover (Uhlhorn), Baden 1859, Braunschweig.* Dies ist die entsprechendste Form. — Das griechische *K. ἐλέησον*, wie wir es im N. T. und in den griechischen Liturgieen finden, wurde schon im 2. Jahrh. v. Chr. Geb. in der Vulgärsprache ele-ison ausgesprochen (nach Cremer und Usener, s. Halte was du hast, XVIII, S. 280). Es ist aber ganz falsch, wenn die deutsche Sprache sich an diese fremdländische Aussprache bindet. Jedes Volk wandelt die Worte, die es aus fremder Sprache sich zu eigen macht, nach seiner Aussprache. Das haben die Deutschen schon im Mittelalter mit diesem Bittruf gethan. Der Refrain ihrer geistlichen Volkslieder, die sie überall sangen, weil die Kirche ihnen den Gesang im Gottesdienst verwehrte, lautete „Kyrieleis", woher der Name: „Leisen" oder „Kirleise" für diese in der Geschichte des deutschen Kirchenliedes so wichtigen Lieder stammt. (Vgl. Hoffmann von Fallersleben, Gesch. des deutschen Kirchenlieds, S. 46 f.). Darum darf man diese Aussprache nicht eine „mittelalterliche Verderbnis der Sprache" nennen (so Sachfse in Halte was du hast a. a. O.), da es ein gutes Recht aller Volkssprachen ist, die Fremdwörter sich mundgerecht zu machen. Leider hat das deutsche Volk im Unterschied von allen andern Völkern später viel zu sehr dieses Recht preisgegeben.

5. In dem Gloria in excelsis erscheint ein Stück, das sich sogleich in seiner Form zum liturgischen Gebrauch der Gemeinde darbietet. Es ist von hoher Bedeutung, weil es den ersten Lobpreis Gottes für seine in Christo erschienene Gnade am Eingang des neuen Bundes enthält, den Engelmund angestimmt hat und der fort und fort in der Gemeinde weiterklingt. Ob er nicht sein Recht an der Stelle des Gottesdienstes sich wahren kann, an der wir ihn zuerst in der Liturgik finden, nämlich vor der Kommunion (S. 287) wird an der betreffenden Stelle erörtert werden (§ 65, 10). Jedenfalls aber hat dieser Lobgesang der Erlösung gerade am Eingang des Gottesdienstes gewifs sein gutes Recht als umfassender Lobpreis und eignet sich trefflich, weil vorher die Gemeinde sich im Bekenntnis ihrer Schuld vor Gott gebeugt hat und der vergebenden Gnade Gottes in Christo von neuem gewifs geworden ist. Aber die aus der römischen Messe uns überlieferte Weise, dafs der höchste Ausdruck des Lobpreises, der in dem angefügten „Laudamus te" noch erweitert, ganz unvermittelt an den Ausdruck des Sündenbewufstseins sich anschliefst, ist der Gemeinde

unverständlich, weil diese Form in keiner Weise psychologisch vermittelt ist.[6])

Es bedürfen darum das Kyrie und Gloria mit Notwendigkeit einer inneren liturgischen Vermittelung. Diese ist gegeben, wenn auf das Kyrie eine Gnadenverkündigung folgt, die im Unterschiede von der eigentlichen direkten Absolution ein Trosteswort ist, das auf Grund der Heilsthatsachen der Gnade Gottes in Christo einen klaren Ausdruck giebt, so dafs das Wort ganz selbstverständlich in den Lobpreis: „Ehre sei Gott in der Höhe etc." ausmündet.

Es ist wieder die *Preufsische Agende* von 1821, die, allerdings zunächst in einer unklaren, die Einleitungsstücke der Messe und das Kyrie mit dem Gloria vermischenden Weise (S. 450), den richtigen Weg eröffnet hat. Es sind sodann neuere Agenden: *Preufsen*, *Reufs j. L.* (nur hier mit dem unpassenden Schlufs: „Wer glaubet und getauft wird, der wird selig werden. Das [das Getauftwerden?] verleihe uns Gott in Gnaden"), *Rufsland*, *Hessen-Cassel*, *Schwarzb.-Rudolst.*, *Braunschweig*, diesem Vorgang gefolgt. Andere *(Sachsen*, *Polen*, *Hannover [Uhlhorn])* haben die unvermittelte isolierte Stellung des Gloria beibehalten. — Die Ausführung kann in der Art geschehen, dafs der Liturg intoniert „Ehre sei Gott in der Höhe" und die Gemeinde fortfährt: „und Friede auf Erden etc.", worauf eventuell der Chor das: „Wir loben dich etc." an Festtagen zufügt. Oder die Gemeinde antwortet auf die Intonation des Liturgen mit dem deutschen Gloria *„Allein Gott in der Höh sei Ehr etc."* (wenigstens mit dem 1. Vers). Schoeberlein (Der evangel. Hauptgottesd. etc.) denkt auch an wechselnde Glorialieder. — Die Anordnung von *Sachsen*, anstatt des Gloria in excelsis, das nur den Festen des Kirchenjahrs vorbehalten bleibt, an den Sonntagen und „besonderen Festen" das Gloria patri zu verwenden, ist ohne alle geschichtliche Analogie. Es wird dadurch das Gloria patri, das stets die neutestamentliche Krönung der alttestamentlichen Psalmen und eine abschliefsende Doxologie war (S. 355), zu einer unberechtigten Selbständigkeit erhoben.

6. In der oben entwickelten Gestalt würden die ersten Stücke der eigentlichen Messe (IV—VI) zugleich mit dem Confiteor und

[6]) Schoeberlein (Lit. Ausbau des Gemeindegottesd. S. 114) sagt sehr richtig, nachdem er vorher das unvermittelte Kyrie eleison getadelt hat: „Wenn dann aber vollends auch das Gloria der Gemeinde sich ohne ein zwischeneintretendes Gnaden- und Trostwort des Geistlichen an das Kyrie anschliefst, so dafs also dem tiefsten Not- und Bufsruf der freudigste Dank- und Lobgesang ohne alle Vermittlung folgt — wer will das fassen, wer solchen plötzlichen Umschlag des heiligen Gefühls in seinem Gemüte mit innerer Wahrheit bestehen? Mit Notwendigkeit führt solche unmittelbare Aneinanderreihung liturgischer Akte zur Veräufserlichung des gottesdienstlichen Handelns. . . Man würde gewifs nicht daran denken, jene Weise in Vorschlag zu bringen, wenn sie nicht aus der römischen Liturgie in unsere Kirche herübergekommen wäre".

der Gnadenverkündigung des privaten Vorbereitungsaktes (II), welch letztere Stücke aber zu Gemeindeakten gewandelt sind, ihre vollberechtigte Stellung im evangelischen Gottesdienst behaupten können.

Unter den neuen Agenden haben fast sämtliche die ersten Stücke der Messe in verschiedener Form. *Sachsen* hat diese Stücke, die in der Agende von 1812 und im ersten Entwurf der neuen Agende 1878 völlig fehlten, erst wieder 1881 aufgenommen. *Hamburg* beginnt den Gottesdienst nur mit dem deutschen Gloria: *„Allein Gott in der Höh sei Ehr"* und fängt mit der Kollekte die Liturgie an. — *Sachsen-Weimar* hat nur Intonation und Kollekte. Eine ganz eigentümliche Reihenfolge hat *Missouri*: Kyrie (Kyrie Gott Vater in Ewigkeit), Gloria in excelsis, Salutatio (der Herr sei mit euch), Introitus (Antiphonieen), Kollekte etc.

7. Die Anordnung der römischen Messe, die auch in einzelne lutherische Agenden übergegangen ist, das Gloria in excelsis in den Fastenzeiten (Advent und Quadragesima, aufser Gründonnerstag und Ostersonnabend) zu unterlassen, bezeugt ein Verständnis für den Wechsel der kirchlichen Zeiten. Zwar wird der Lobpreis Gottes auch in diesen Zeiten nach evangelischen Grundsätzen erschallen dürfen, so dafs eine wirkliche Lücke an dieser Stelle (wie in der römischen Messe) keinesfalls stattfinden darf. Aber es ist wünschenswert, dafs in den liturgischen Stücken die Gemeinde nicht das ganze Jahr hindurch in denselben Geleisen geht. Für die Passionszeit (event. Totensonntag) würde sich statt des Gloria in excelsis der anbetende Lobpreis Off. Joh. 5, 12: *„Das Lamm, das erwürget ist, ist würdig zu nehmen Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Lob"* empfehlen, worauf die Gemeinde mit *„O Lamm Gottes unschuldig etc."* antworten kann. Die Adventzeit ist allerdings in unserem evangelischen Bewufstsein nicht Buls- und Fastenzeit, sondern erwartungsvolle Freudenzeit. Indessen wäre es gerade auch wünschenswert, wenn erst am Weihnachtsfeste selbst zuerst wieder der Engellobgesang aus der Gemeinde erklänge. Für die Adventzeit würde sich an Stelle des Gloria in excelsis das Benediktus Luk. 1, 68 empfehlen: *„Gelobet sei der Herr, der Gott Israels, denn er hat besucht und erlöset sein Volk"*, worauf die Gemeinde mit *„Sei willkommen, o mein Heil etc."* (V. 4 aus *„Gott sei Dank in aller Welt etc."*) antworten kann.

Die Stelle Offenb. Joh. 5, 12 mit angefügtem *„O Lamm Gottes etc."* hat für die Passionszeit *Rufsland*. — Die gallikan. Liturgie hat unter dem Namen „Prophetia" das Benediktus Luk. 1, 68 vor den Lektionen (S. 312).

Die mozarab. L. hat das Benediktus statt des Gloria am Tage Johannes des Täufers. — Kliefoth (8 [5] S. 365) will in der Passionszeit statt des Gloria in excelsis das verdeutschte „Aufer a nobis etc." (S. 356): „Nimm von uns, Herr Gott, all unsre Sünd und Missethat" verwenden. *Mecklenburg-Schw.* hat diesen Ersatz für die Passionszeit und die Bufstage aufgenommen. Doch ist nicht ersichtlich, warum in der Passionszeit der Lobpreis an dieser Stelle völlig verstummen soll, wenn er nur den Charakter der kirchlichen Zeit nicht verleugnet.

§ 62. B. Der Dienst am Wort als zweiter (wesentlich erbauender) Teil des Predigtgottesdienstes.

1. Es ist allgemeine Sitte, auch der neueren lutherischen Agenden, nach dem Gloria die Salutation (VII der röm. M.), die in der römischen Messe sich neunmal wiederholt (S. 363), zu gebrauchen und zwar meist an dieser Stelle des Gottesdienstes allein. Man kann ihre Berechtigung hier bestreiten, da ja bereits Liturg und Gemeinde in Wechselverkehr getreten sind, zumal wenn Confiteor und Gnadenverkündigung eingefügt werden, so dafs der erst an dieser Stelle erfolgende Gruſs, der Liturg und Gemeinde einander gegenüberstellt, auffällig erscheint. Dennoch bezeichnet er gerade an dieser Stelle mit vollem Recht den Beginn eines ganz neuen Abschnittes. Wenn in dem vorausgehenden einleitenden Teil Liturg und Gemeinde gemeinsam vor Gottes Angesicht treten (weshalb auch die Gnadenverkündigung nicht direkte Absolution enthalten darf, S. 521), wird in dem mittleren Hauptteil des Gottesdienstes, der hier beginnt, der Liturg zum „Diener am Wort" gegenüber der Gemeinde. Er verkündigt ihr in steigendem Maſse, zuletzt in der Predigt, das Wort Gottes. Hierin liegt die Berechtigung der gegenseitigen Begrüſsung im Namen des Herrn, und dadurch wird der Gemeinde der Anfang dieses Teils zum Bewuſstsein gebracht.

Die Salutation mit dem Responsum der Gemeinde findet sich in *Preuſsen, Sachsen, Hessen-Cassel* (*ref.* und *un.* nur fakultativ), *Schwarzb.-Rudolstadt, Braunschweig, Ruſsland;* ohne das Responsum in *Baden. Preuſsen* hat aufser der Salutation an den Festen einen „Festspruch". *Ruſsland* fügt an den hohen Festtagen vor die Salutation noch eine Antiphonie ein.

2. Das Kollektengebet hat seine Bedeutung als Bereitung zur Schriftverlesung und ist von allen neueren Agenden beibehalten.

3. Die Lektionen sind in der römischen Messe und infolgedessen in dem lutherischen Gottesdienst auf zwei (Epistel und Evangelium) beschränkt. Man wird als Grundsatz festhalten, dafs

beide (Apostelwort und Herrenwort) als Lektionen (und zwar in einer nach evangelischen Grundsätzen festgestellten Ordnung, § 69) im Gottesdienst in der Regel beibehalten werden können, aber allerdings nur, wenn nicht eine der beiden Perikopen als Predigttext und darum auch als Lektion von der Kanzel aus wiederkehrt. Die Verlesung ein und derselben Lektion am Altar und auf der Kanzel ist ausgeschlossen, und durchaus unstatthaft ist es (was hie und da thatsächlich geschieht), vor Beginn der Predigt auf die vorausgegangene Lektion am Altar nur zu verweisen. Die Ersetzung der Lektion, über die gepredigt wird, durch eine andere Lektion am Altar ist nicht unbedingt nötig und nur dann wünschenswert, wenn von der Gesamtheit der evangelischen Kirchen eine zweite Reihe von Episteln und Evangelien festgestellt und angenommen ist (s. § 69).

Die herkömmliche Reihenfolge: Epistel, Evangelium hat für den evangelischen Gottesdienst keine innere Berechtigung. Es ist eine Umstellung der Reihenfolge (Evangelium, Epistel) erwünscht und an den Festtagen, an denen die betreffenden Evangelien die Heilsthatsache des Festes enthalten, das einzig Richtige.

Unter den neueren Agenden ist die Lesung der Epistel und des Evangeliums, auch wenn eins derselben Predigttext ist, angeordnet von *Missouri* und *luth. K. Preufsen*, wo die zweite Lesung (als Text der Predigt) auch unterbleiben kann. Zwei Lesungen, wobei für den eventuellen Predigttext eine andere Lesung fest bestimmt ist, finden sich in *Sachsen*. Nur eine Lektion (Epistel oder Evangelium) haben *Bayern*, *Rufsland*, *Hessen-Cassel* (nur in *luth.* dürfen zwei gehalten werden), *Braunschweig*, *Schwarzburg-Rudolstadt* („für gewöhnlich"), *Reufs j. L.* („für gewöhnlich"). In *Preufsen* darf eine Lektion unterlassen werden. *Baden* (1857) hat zwei Lektionen, und wenn über die andere gepredigt wird, eine Lektion. In der *Agende von Baden 1877* wird eine vom Geistlichen frei gewählte Schriftlektion gelesen, bis ein Lektionar vom Kirchenregiment herausgegeben sein wird. Mit Zustimmung des Kirchengemeinderats kann diese Schriftlesung auch durch ein Gemeindeglied vollzogen werden.

In der alten Kirche, in der vier Lektionen (Gesetz, Propheten, Apostel, Evangelium S. 280), später drei (Pr., Ap., Ev. S. 290. 299. 307. 322) stattfanden, war die Steigerung bis zum Wort des Herrn selbst im Evangelium, vor dessen Vorlesung die Lichter angezündet wurden (S. 139), verständlich. Wenn man aber die Reihenfolge: Epistel, Evangelium vielfach damit gerechtfertigt hat, dafs das Gesetz (Epistel) dem Evangelium vorausgehe, so ist dies eine ganz verkehrte Auffassung der beiden Stücke. Die apostolischen Mahnungen, die man nur fälschlich Gesetz nennen kann, bauen sich allein auf der Gnade, die das Evangelium verkündet, auf. Beide, Evangelium und Epistel, sind Evangelium. An sich schon würde es nach evangelischen

Grundsätzen richtiger sein, wenn zuerst das Herrenwort und sodann das Apostelwort verkündet wird. Die Notwendigkeit einer wirklichen Umstellung der beiden Lektionen aber ergiebt sich aus schwerwiegenden inneren Gründen für die hohen Feste. Es ist doch dem Gottesdienst einer evangelischen Gemeinde durchaus entsprechend, dafs die eigentliche Heilsthatsache des Festes als erste Lektion erklingt, und sodann sowohl der Ausdruck der Festfreude, als auch die Mahnungen, die sich aus der Heilsthatsache ergeben, folgen. Man vergleiche z. B. die Perikopen des Weihnachtsfestes. Nur auf den Evangelien bauen sich die Episteln auf. — Am Osterfest wird das Mifsverhältnis besonders klar: Die Epistel (1. Kor. 5, 6—8), welche auffordert, Ostern zu halten, ist doch nur nach der Botschaft im Evangelium: „Er ist auferstanden", verständlich. Wenn aber nach der Epistel das Halleluja (Graduale, s. No. 4) beibehalten werden soll, so ist dies entschieden keine Antwort der Gemeinde auf die vorausgehende Mahnung der Epistel: „Euer Ruhm ist nicht fein", „feget den alten Sauerteig aus". Zu Pfingsten enthält allerdings die Epistel (Ap.G. 2, 1ff.) die Festthatsache. Aber darum ist sie auch zum Evangelium zu wandeln (§ 69). Vgl. zu dieser Umstellung von Evangelium und Epistel Schoeberlein (Lit. Ausbau S. 180 ff.). Wenn zwischen die beiden Lesungen das Glaubensbekenntnis in der Gestalt des Lutherliedes: „*Wir glauben all an einen Gott etc.*" oder eines verwandten Liedes eingeschoben wird (S. 528), ist die Reihenfolge: Evangelium, Epistel an den Festen unbedingt erforderlich.

4. Die lutherische Sitte, nach der Epistel das Halleluja und nach dem Evangelium das „Gloria tibi Domine", Resp.: „Laus tibi Christe" (IX und X der röm. Messe S. 365. 368) beizubehalten, entspricht dem Charakter der Anbetung, die aus der Erbauung durch Gottes Wort gewirkt wird (S. 67). Es ist die kurze lobpreisende Antwort der Gemeinde auf die Verkündigung des Wortes. An und für sich ist es gleich, welche der beiden Epiphonieen für Epistel und Evangelium gewählt wird. Werden zwei Lektionen verwendet, so ist die hergebrachte Reihenfolge beizubehalten. Bei einer Lektion würde das Halleluja sich empfehlen, das durch einen für die verschiedenen Zeiten bestimmten Spruch vorbereitet wird. Obgleich Luther das Halleluja das ganze Jahr hindurch gebrauchen wollte (S. 400), ist auch hier (aus dem oben S. 522 angeführten Grunde) ein Wechsel wünschenswert. Darum ist es (wie in der röm. Messe) zu empfehlen, dafs in der Advents- und Passionszeit das Halleluja schweigt. Um so freudiger wird die Gemeinde am Weihnachts- und Osterfest wieder in dasselbe einstimmen.

Die genannten Epiphonieen finden sich in den meisten Agenden. In der Passionszeit schweigt das Halleluja. An seine Stelle tritt in *Sachsen:* „Gelobt sei Gott, Amen". Gem.: „Amen"; in *Hessen-Cassel luth.:* „Du aber, o Herr, erbarme dich unser". „Gelobt seist du, Herr Jesu" ohne Responsum oder gewöhnlich der Spruch Luk. 11, 28 findet sich in *Baden.* In *Bayern*

werden der Lektion die Worte angefügt: „Das sind die Worte unserer heutigen Epistel (unseres heutigen Evangeliums). Der Herr segne sie an unseren Seelen durch die Kraft seines h. Geistes und erhalte uns sein heil. teures Wort in Ewigkeit". Die Gemeinde antwortet mit „Amen". In *Braunschweig* intoniert der Geistliche: „Herr lafs meine Seele in deinem Worte leben". Gem.: „Dafs sie dich lobe immer und ewiglich". *Schleswig-Holstein* setzt an die Stelle des Halleluja in der Adventszeit das Hosianna, in der Passionszeit dss einfache Amen.

5. Das Glaubensbekenntnis ist in allen Agenden, die lutherischen Charakter tragen, in Gebrauch, wenn auch bisweilen in der Form des Lutherliedes: *„Wir glauben all an einen Gott etc."* Wenn man zunächst fragt, ob das geschichtlich erwachsene Glaubensbekenntnis der Gemeinde (Nicaenum und Apostolicum) seine in der Idee des Gottesdienstes notwendig begründete Stelle hier findet, so wird man dies nicht unbedingt bejahen können. Schon die geschichtliche Entwicklung des Nicaenums als gottesdienstlichen Stückes (S. 371 ff.) beweist, dafs es erst spät und aus Gründen, die aufserhalb der gottesdienstlichen Anbetung und Erbauung liegen, eingefügt worden ist. So lange noch die Scheidung der missa fidelium von der missa catechumenorum in Frage kam, hatte es seine wohlberechtigte Bedeutung, um die Gemeinde der Gläubigen zu konstituieren, und wir verstehen darum seine anfängliche Stellung in der morgenländischen Kirche vor der Abendmahlsfeier. — Der Lobpreis des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes kommt auch anderwärts im Gottesdienst zum Ausdruck, z. B. in dem Gloria patri und in dem Gloria in excelsis mit angefügtem Laudamus (vgl. das Lied: *„Allein Gott in der Höh sei Ehr etc."*), so dafs auch von diesem Gesichtspunkt aus die Notwendigkeit des besonderen Credo hinwegfällt. Aber gewifslich hat gerade nach der Verlesung des Evangeliums und besonders an den Festtagen der umfassende bekennende Lobpreis des dreieinigen Gottes, in dem das gesamte Heil beschlossen liegt, seine Bedeutung und sein gutes Recht. — Es mufs aber solches Bekenntnis wirklich ein Gemeindeakt sein und als solcher sich auch einen Ausdruck geben. Dazu bietet sich am besten der Gesang der Gemeinde. An erster Stelle kommt Luthers zu diesem Zweck erfolgte Umdichtung des Nicaenum *(„Wir glauben all an einen Gott etc.")* in Frage. Doch sind andere verwandte (kürzere) Lieder auch zu empfehlen. Auch das deutsche *„Te deum laudamus"* (der sog. ambrosianische Lobgesang) käme hier in Frage. Luther hat diesen Hymnus ausdrücklich mit dem Apostolicum und dem Athanasianum in der

Schrift mit dem bezeichnenden Titel: „Die drei Symbole, oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht“ 1538[1]) zusammengestellt als „ein fein Symbolum oder Bekenntnis in sangesweise gemacht, nicht allein den rechten Glauben zu bekennen, sondern auch darin Gott zu loben und zu danken“. So trefflich es sich in seinem Wortlaut eignet, so ist doch seine Melodie der Gemeinde zu wenig vertraut. Dagegen eignet sich die eigenartige Umdichtung des Gloria patri (in dem 3. Vers von *„Nun danket alle Gott“*), *„Lob, Ehr und Preis sei Gott etc.“* durchaus für diese Stelle des Gottesdienstes.

Eine andere Form der Ausführung ist das gemeinsame Sprechen des Bekenntnisses. Die dritte meist übliche Form, dafs der Liturg im Namen der Gemeinde das Bekenntnis spricht, ist an sich angängig, wenn auch die beiden vorgenannten Formen vorzuziehen sind. In diesem Falle mufs aber die einleitende Aufforderung dem Gedanken klaren Ausdruck verleihen, dafs es sich um einen lobpreisenden Akt der Anbetung vor Gottes Angesicht handelt (S. 511 f.). Die Gemeinde mufs sodann durch dreifaches Amen oder noch besser durch ein in ein Gemeindelied gewandeltes Gloria patri als abschliefsende Doxologie: *„Ehr sei dem Vater und dem Sohn“*, (V. 4 aus: *„Herr Jesu Christ, dich zu uns wend etc.“*) oder: *„Lob, Ehr und Preis sei Gott etc.“* bezeugen, dafs der Liturg in ihrem Namen das Bekenntnis ausgesprochen hat.

Unter den Bekenntnissen eignet sich das Apostolicum am besten, gerade weil es das Taufbekenntnis ist, in dem die Gemeinde sich vor dem Angesichte Gottes vereint. Auch ist, etwa an den Festen, das Nicaenum zulässig. Ausgeschlossen vom liturgischen Gebrauch ist wegen seines rein dogmatischen Charakters das Athanasianum.

In die neuern Agenden ist das Apostolicum statt des Nicaenum zuerst durch die *Preufsische Agende 1821* in den Gottesdienst eingeführt worden und darinnen (1894) verblieben. Doch kann nach dieser Agende, aber nur wo es bereits im Gebrauch steht, auch das Nicaenum zu Zeiten verlesen werden, oder unter der gleichen Voraussetzung auch das Lutherlied oder ein „anderer kirchlich genehmigter Glaubensgesang“ gesungen werden. Apostolicum und Nicaenum sind im Gebrauch in *Bayern*, *Hannover (Uhlhorn)*, *Reufs j. L.*, *Schwarzb.-Rudolst.*, *Schlesw.-Holst.* — In *Rufsland* tritt das Nic. nur an den drei hohen Festen in Gebrauch. — *Polen* hat am Trinitatisfest auch das Athanasianum. Das Mitsprechen des Glaubensbekenntnisses

[1]) 23, S. 251 ff.

seitens der Gemeinde ist in *Bayern* in Übung, und wird in *Rufsland* als erstrebenswert bezeichnet. — Der Gesang des Glaubensliedes ist obligatorisch in *Sachsen* (das Lutherlied oder ein anderes Glaubenslied), in *Missouri* (nur das Lutherlied). In *Braunschweig* wird nach der Lektion gesungen: *„Du treuer Gott sei hoch gepreist, hast uns dein Wort gegeben, Gott Vater, Sohn und heilger Geist, du unser Licht und Leben. Wir glauben und bekennen dich und unsre Seele hofft auf dich; stärk unsern Glauben. Amen“.* An hohen Festen tritt für dieses Lied das Apostolicum ein. Eine in einen Vers zusammengefafste Form des Lutherliedes bietet der *Gesangbuchentwurf Elsafs-Lothr. 1898.* — Das Lutherlied kann fakultativ statt des gesprochenen Credo eintreten in *Hessen-Cassel luth., Schwarzb.-Rudolst., Reufs j. L.* Wenn das Glaubensbekenntnis als Lied gesungen wird, tritt es zwischen beide Lesungen in *Sachsen, Reufs j. L., Braunschweig,* an Stelle des Hauptliedes in *Hessen-Cassel luth.*

Ohne alle Einleitung wird das Glaubensbekenntnis gesprochen in *Preufsen 1821, Hannover (Uhlhorn).* — Als vorhandene Einleitungen sind zu nennen: *Baden 1877:* „Lasset uns den allgemein christlichen Glauben bekennen“, oder: „Vernehmet das Bekenntnis, in welchem die chr. Kirche von altersher ihren Glauben bezeugt“. *Preufsen (1894):* „Lasset uns in Einmütigkeit des Glaubens mit der gesamten Christenheit also bekennen“. *Schwarzb.-Rudolst.:* „Lasset uns hierauf mit der gesamten Christenheit auf Erden unsern Glauben bekennen“. *Braunschweig:* „Lasset uns nun mit dem gemeinsamen Bekenntnis der chr. Kirche vor Gott treten und also sprechen“. *Rufsland:* „Lasset uns einmütig unsern heiligen Christenglauben vor Gott bekennen, indem wir mit einander von Herzen also sprechen“, *Bayern, Schleswig-Holstein, Hessen-Cassel:* „Lasset uns auch vor Gott treten mit dem Lobopfer und Bekenntnis unseres gemeinsamen christlichen Glaubens (*Hessen-Cassel luth.:* unseres allerheiligsten [vgl. Jud. 20] Glaubens). *Bayern* fügt noch hinzu: „Bekennet und sprechet mit mir also“. *Polen:* „Lasset uns den Glauben, den wir im Herzen tragen, auch mit dem Munde bekennen“.

Die zweite Form in *Baden* ist ganz unzulässig, da im Gottesdienst nicht kirchliche Urkunden vorgetragen werden. „Den Anspruch, vernommen zu werden, hat im evangelischen Kultus nur das göttliche Wort. . . Der Vorstellung, dafs das ministerium verbi nicht blofs das göttliche Wort, sondern auch eine Stimme der Kirche an die Gemeinde zur Vernehmung bringt, liegt eine im Prinzip unevangelische Entgegensetzung von Kirche und Gemeinde zu Grunde“ (Kleinert, Th.St.Kr. 1882, S. 90). Die Wendung „mit der gesamten Christenheit“ (*Preufsen etc.)* hat seine Bedenken, da die griechische Kirche das Apostolicum nicht kennt. — Am besten ist die zuerst von *Bayern* eingeführte Form, weil sie deutlich den Charakter des Credo als Lobopfer ausspricht (Vgl. Hebr. 13, 15.).

Den Schlufs bildet gewöhnlich das dreifache Amen, entsprechend der dreifachen Gliederung des Bekenntnisses. In *Hessen-Cassel un. und ref.* wird statt dessen auch das *„Ehr sei dem Vater und dem Sohn, dem heilgen Geist in einem Thron etc.“* vorgesehen.

6. Das sog. Hauptlied oder Predigtlied, das erst spät in der evangelischen Kirche sich eingebürgert hat (S. 428), ver-

mittelt den Altardienst des Liturgen mit der Predigt. Daher wird es oft fälschlich als das Grenzstück zwischen zwei Teilen des Gottesdienstes, „Liturgie“ und „Predigt“, angesehen. Es ist ein notwendiger, der Gemeinde lieb gewordener Teil des evangelischen Gottesdienstes, der den reichen Liederschatz der Kirche zu freier Entfaltung bringt. Die Auswahl des Liedes richtet sich nach dem Charakter der kirchlichen Zeit. An Festtagen mufs in ihm der volle Festton erklingen. An den Sonntagen, die aufserhalb der Festzeit liegen, hat es viel mehr Bezug auf das bereits verlesene Gotteswort zu nehmen, als auf die besondere Eigenart der erst folgenden Predigt, wenn es auch andrerseits die Gemeinde auf das Textwort der Predigt vorbereiten soll. Nur darf diese Beziehung nicht so sehr in den Vordergrund gedrängt werden, dafs man zu minderwertigen Liedern greift.

Wenn der Glaube als Gemeindelied gesungen wird, ist die unmittelbare Aneinanderreihung der beiden Lieder nicht zu empfehlen. In diesem Falle kann der Glaube zwischen die beiden Lesungen gestellt werden, wenn das Evangelium der Epistel vorausgeht (S. 524). Auch kann (wenn auch die Gemeinde daran sich schwerer gewöhnen wird) das sog. Hauptlied an Stelle des Graduale (S. 365) zwischen die Lektionen treten *(Luth. Kirche Preufsen)*.

7. Der Predigt pflegt der apostolische Gruſs (2. Kor. 13, 13) vorausgeschickt zu werden. Die Erweiterung durch „Gottes des Vaters“ (wie bereits in Const. ap. VIII, s. o. S. 281) ist als liturgische Gestaltung zulässig (S. 509 Anm. 1), aber nicht nötig. Die Vorausschickung eines freien Gebetes ist nicht angezeigt, da die Gemeinde im Gesang, der Prediger durch stilles Gebet sich bereits zur Anhörung bezw. Verkündigung des Worts gerüstet haben. Höchstens kann man an Tagen mit besondersartigem Charakter ein kurzes festgestelltes Wort vorausschicken, z. B. zu Ostern: *„Christ ist erstanden von der Marter alle etc.“*, am Charfreitag und Bufstag: *„Christe du Lamm Gottes etc.“*

Die Einschaltung eines sogen. Kanzelverses (mit stillem Gebet) zwischen Exordium und Textverlesung zerreifst das Zusammengehörige und ist zu verwerfen.

Die Textverlesung darf nur dann mit „Amen“ beschlossen werden, wenn es wirklich als Zeugnis persönlicher gläubiger Annahme oder gläubiger Bestätigung des soeben Verlesenen gelten kann.[2])

[2]) Praktisch ausgedrückt kann das Amen gebraucht werden, sobald man es an der betreffenden Stelle mit: „Das ist gewifslich wahr!“ oder: „Ja, es soll also geschehen!“ übersetzen kann. Leider wird das „Amen“, von

Den Kanzelvers zwischen Exordium der Predigt und Textverlesung nebst angeschlossenem stillen Gebet haben obligatorisch: *Missouri,* fakultativ: *Sachsen, Schwarzb.-Rudolst., Reufs j. L.*

8. Der Schlufs dieses Teils, der den Dienst am Wort umfafst, mufs notwendig ein wenn auch kurzer Gemeindegesang sein. Ganz abgesehen davon, dafs schon um deswillen ein Vers eingefügt werden mufs, weil der Liturg sich von der Kanzel an den Altar als der Stätte für das Gemeindegebet begeben mufs (S. 533), fordert auch das psychologische Bedürfnis, dafs nach dem langen Anhören der Predigt die Gemeinde zum Wort kommt, dafs sie das ausspricht, was das Wort der Predigt in ihr angeregt hat. Auch kann insofern zunächst ein Ruhepunkt zur andächtigen Sammlung eintreten, als die Orgel den Gesang durch ein geeignetes kurzes Vorspiel vorbereitet (s. § 70, 3). Es ist auch unbedingt ein psychologisches Bedürfnis für den Prediger, aus der individuellen Verkündigung der Predigt den Weg zu dem objektiven Kirchengebet innerlich zu finden. Unterbleibt diese Vermittlung zwischen Predigt und Gemeindegebet, so geschieht dies nur zum Schaden des letztern, das zu einem Anhängsel der Predigt ohne selbständige Bedeutung in den Augen der Gemeinde herabgewürdigt wird und in Gefahr kommt, von dem Liturgen wie von der Gemeinde nebensächlich behandelt zu werden.

Th. Harnack (Pr. Th. 1, S. 626): „Es ist unpsychologisch und unliturgisch, zwei so grundverschiedene Funktionen, wie Predigt und liturgisches Kirchengebet (nicht freies homiletisches Gebet) so unmittelbar zu verbinden. Darum können sich auch Prediger und Gemeinden gar nicht recht darein finden: die einen predigen das Gebet vor oder leiern es ab, die andern sehen es als einen lästigen Schlufs des Predigtdienstes an; beide behandeln es fast unwiderstehlich als eine Nebensache. Der selbständige Charakter und die gleiche Dignität des Gebets mit der Predigt geht bei der bestehenden Praxis ganz verloren. Das liturgische Gemeindegebet sinkt zu einem Appendix der Predigt herab und das ist ein grofser Übelstand. Denn dadurch hat es die Praxis herbeigeführt und mitverschuldet, dafs sich in unseren Gottesdiensten zu wenig der Geist des Gebets und der Anbetung geltend macht,

---

vielen Geistlichen höchst gedankenlos gebraucht, so dafs es nach der Verlesung des Textes auf der Kanzel oder am Schlufs der Predigt zu einem blofsen: „Die Lektion ist zu Ende“ oder „Dixi“ herabsinkt. Es ist doch z. B. unpassend, wenn der Schlufs des Evangeliums vom Epiphanienfest (Matth. 2, 1—12): „Und zogen durch einen anderen Weg wieder in ihr Land“, und geradezu sinnlos, ja anstöfsig, wenn der Schlufs der Ep. des 1. Pfingstfeiertags: „Die andern aber hatten es ihren Spott, und sprachen: Sie sind voll süfsen Weines“ mit einem feierlichen „Amen, das ist gewifslich wahr“ besiegelt wird.

dafs die Gemeinden für diese ganze Hauptseite des Kultus fast gar keinen Sinn und kein Verständnis haben; sie machen sich aus dem gemeinsamen Gebet gar wenig... Ferner wird bei der gegenwärtigen Praxis die Gemeinde zu lange in eine abspannende Passivität versetzt. Sie mufs erst durch einen, wenn auch kurzen Zwischengesang wieder aktiv gewesen sein, um mit neuer Sammlung und Frische dem Gebete folgen und wirklich mitbeten zu können". Schoeberlein (Lit. Ausbau etc. S. 73): „Es ist ungeeignet und unpsychologisch, die vorherrschend subjektive Handlung der Predigt, worin der Prediger die ganze Macht seines individuellen inneren Lebens zu offenbaren hat, und die durchaus objektive Handlung des allgemeinen Kirchengebets, worin er aufs bestimmteste als Organ der Gemeinde handelt, ohne alle Vermittlung aneinanderzureihen — daher auch selten Prediger dem Kirchengebet sein volles Recht im Vortrage widerfahren lassen, sondern entweder im Predigen fortfahren oder möglichst schnell darüber wegzukommen suchen. Die Verkehrtheit steigert sich aber noch dadurch, dafs nach dem Kirchengebet und Vaterunser wieder ein auf die Predigt sich zurückbeziehender Schlufsvers folgt, und so die Gemeinde, nachdem sie durch das Kirchengebet aus der individuellen Stimmung der Predigt gebracht worden, durch den Schlufsvers in dieselbe zurückgeführt wird — ein Hin- und Herzerren des Geistes und Gemütes der Gemeinde, das man unerträglich finden würde, wenn man nicht von Jugend auf daran gewöhnt wäre". Vgl. auch Höfling, Composition der christl. Gemeindegottesdienste, S. 76 ff. — Im Gegensatz dazu vgl. den Beschlufs der VI. sächs. Landessynode 1896, durch den auch die fakultativ erbetene Einschaltung eines Liederverses zwischen Predigt und Gebetsdienst abgelehnt wurde (S. 492), und die dazu gehörige Debatte. (S. die Verhandlungen der 6. evang.-luth. Landessynode 1896, S. 125—137. Graf, Nachträge zur Agende! Ein ceterum censeo am Grabe einer Petition im Neuen sächs. K.-Bl. 1896, SS. 737 ff., 758 ff., 771 ff. [auch in besonderem Abdruck erschienen]. Vgl. auch MGkK. I, S. 330 ff., 368 ff., 402).

Ein solcher Gemeindegesang nach der Predigt fehlt in *Sachsen, Schwarzb.-Rudolstadt, Polen, Missouri*, während er in *Bayern, Preufsen, Hannover, Schleswig-Holstein, Mecklenburg, Braunschweig, Hessen-Cassel luth., Baden, Rufsland* angeordnet, in *Hessen-Cassel ref. und un.* fakultativ ist.

Auf die rechte Auswahl eines solchen Schlufsverses kommt sehr viel an. Es zeigt einen bedauerlichen Mangel jeglichen Verständnisses für die inneren Bedürfnisse der Gemeinde, wenn öfters einfach der letzte Vers des vorher begonnenen Hauptliedes ohne Rücksicht darauf, ob er pafst, gewählt wird. Hier liegt vielmehr eine ernste Aufgabe für den Prediger, der genau den Inhalt des Verses dem besonderen Charakter der Predigt anzupassen hat. Die Auswahl wird dadurch aber erleichtert, dafs der betreffende Vers oder die Verse überallher, auch aus der Mitte irgend eines Liedes gewählt werden können. Nur einige Beispiele: Wie freudig wird die Gemeinde etwa nach einer Predigt am 15. p. Tr., wenn von der Thorheit und der Gefahr der Sorgen gepredigt worden ist, anstimmen: *„Auf, auf, gieb deinen Schmerzen und Sorgen gute Nacht etc."*, oder nach dem Evangelium am 1. p. Trinitatis: *„Ach, Herr, lafs dein lieb Engelein am letzten End die Seele mein in Abrahams Schofs tragen"*.

9. Zu berücksichtigen sind an dieser Stelle noch die sogen. Abkündigungen.[3]) Man mufs dabei unterscheiden einerseits die speziellen Fürbitten für Wöchnerinnen, Kirchgänge der Wöchnerinnen, Brautpaare, Konfirmanden, Hinterbliebene Verstorbener etc. und die notwendig vorausgehenden Bekanntmachungen dieser Fälle, und andrerseits die wirklichen Bekanntmachungen: Beginn des Konfirmandenunterrichts, Kirchenvorstandswahlen etc., an die sich auch Fürbitten schliefsen. Die speziellen Fürbitten dürfen nicht dem allgemeinen Kirchengebet vorausgehen. Die Abkündigungen und Bekanntmachungen dürfen aber nicht vom Altar aus verkündet werden, sondern gehören unbedingt auf die Kanzel.

Zur Lösung dieses Dilemma wird vorgeschlagen: Nicht vor dem Gemeindegesang nach der Predigt (denn das würde vollständig die nötige durch die Predigt erweckte, durch das Lied ausgesprochene Andacht stören), sondern nach dem Gesang, währenddessen der Prediger auf der Kanzel bleibt, finden die Bekanntmachungen und die Ankündigungen der Fürbitten ihre Stellung, während diese letzteren selbst dem folgenden Kirchengebet an- oder eingefügt werden. Der Geistliche verläfst sodann nach dem Schlufsvotum („Der Friede Gottes etc." Phil. 4, 7) die Kanzel und begiebt sich an den Altar, während die Orgel in leisen Registern spielt oder die Gemeinde einen kurzen Vers singt. Sodann beginnt am Altar der Gebetsdienst.[4])

Die sog. Abkündigungen müssen auf das nötige Mafs beschränkt werden. Im vorigen Jahrhundert galt die Kanzel als der Ort öffentlicher Bekanntmachungen aller Art (Auktionen, verlorene Gegenstände). Der Territorialismus ordnete auch staatliche Erlasse zur Bekanntmachung von der Kanzel aus an.[5])

---

[3]) Schon bei Augustin (In Joh. tract. 12) finden wir, dafs nach der Predigt die Bischöfe der Gemeinde Mitteilungen über Vorfälle des kirchlichen Lebens oder über beabsichtigte Mafsnahmen machten.

[4]) So ordnen es *Braunschweig*, *Rufsland*, *Mecklenb.-Schwerin*, nur dafs letzteres die Abkündigungen vom Altar aus dem Gebet vorausgehen läfst. Vgl. auch Schoeberlein, Liturg. Ausbau etc. S. 190. Th. Harnack, Pr. Th. 1, S. 628.

[5]) Nach einem in Preufsen amtlich aufgenommenen Verzeichnis waren es nicht weniger als 46 Verordnungen, welche alle Jahre an verschiedenen bestimmten Sonntagen von der Kanzel aus eingeschärft wurden, darunter auch Verordnungen wegen Anhaltens der Postillone auf Nebenwegen, wegen Schonzeit des Wildes etc. (Rieker, Rechtliche Stellung der evang. KK. etc. S. 119).

Die Fürbitten dürfen sich nur auf wirkliche (oben genannte), die Gemeinde betreffende Einzelfälle des natürlichen und kirchlichen Lebens beziehen.[6])

10. Eine warme Aufforderung zur Liebesthätigkeit als der Frucht der Erbauung darf nicht fehlen. Sie wird ebenfalls unter den Abkündigungen nach der Predigt ihre passendste Stelle haben. Die Gaben, die am Ausgang der Kirche gesammelt werden, dürfen nicht, wie es fast überall geschieht, in die Kirchenkasse fliefsen, oder irgendwie zur Verringerung kirchlicher oder staatlicher Gemeindeumlagen dienen. Sie müssen vielmehr stets im Dienst barmherziger Liebe stehen. Hierher gehören auch die Abkündigungen von Kollekten für besondere Zwecke. Der sog. Klingelbeutel, dessen aufdringliches Umhertragen nur die Andacht stört, ist zu beseitigen und durch ausgestellte Becken zu ersetzen, auch wenn dadurch etwa eine Verringerung der Gaben entstehen sollte.

§ 63. Der Predigtgottesdienst. d) Der kirchliche Gebetsdienst als dritter (anbetender) Teil.

1. Dafs die Kanzel als Ort der Verkündigung des Worts nicht der richtige Ort für das liturgische Gebet der Gemeinde ist (das persönliche Gebet des Predigers, etwa als Schlufs der Predigt, kommt hier nicht in Frage), ist zweifellos. Der Altar ist die liturgische Stätte der Anbetung von seiten des Liturgen im Namen der Gemeinde, ohne dafs damit dem Altar an sich eine besondere Heiligkeit zugeschrieben wird.

Nur eine Form des Fürbittengebets gehört zunächst an das Pult bezw. auf die Kanzel, nämlich die sog. prosphonetische Form der indictio precum, wie sie von seiten des Diakonus in der alten Kirche erfolgte (z. B. S. 282). Aber auch dann hatte mit liturgischem Takt die alte Kirche stets dem Bischof am Altar die wirkliche Zusammenfassung der Fürbitten in ein direktes (epikletisches) Gebet vorbehalten.

An den Altar wird der Gebetsdienst nach der Predigt verlegt in *Baden 1857, Bayern, Preufsen, Hessen-Cassel luth., Braunschweig, Schlesw.-Holst., Mecklenburg, Rufsland, Hannover (Uhlhorn)* [fakultativ], während er

[6]) Die Sitte in Kiel, bei Gelegenheit des jährlichen Vogelschiefsens zu bitten, dafs Gott das unschuldige Vergnügen ohne Unfall enden lassen wolle, beseitigte Claus Harms mit den treffenden Worten: „Wenn die lieben Bürger und Bauern nicht mit Schiefsgewehr umzugehen wissen, sollen sie das Schiefsen lieber bleiben lassen“.

in *Baden 1877*, *Sachsen*, *Schwarzb.-Rudolst.*, *Hessen-Cassel ref. und un.*, *Missouri* von der Kanzel aus gehalten wird. Die *Dresdener liturg. Konferenz* von 1856 (S. 453) sprach sich ebenfalls für Verlegung des Gebetsdienstes an den Altar aus. — *Preufsen* bietet auch ein prosphonetisches Gebet, welches nach dem Gebet der Const. ap. VIII, 10 (S. 282) gebildet ist und mehrmals den Zwischenruf: „Herr, erbarme dich", den entweder Liturg oder Gemeinde spricht, enthält.

2. Die allgemeine Beichte („offne Schuld" S. 369 ff.) und Absolution hat durchaus nicht die geeignete Stelle nach der evangelischen Predigt. Sie ist weder psychologisch noch liturgisch gerechtfertigt. Sie stellt die evangelische Predigt unter den Gesichtspunkt der Gesetzesverkündigung, die das Bufsgefühl und Sündenbekenntnis hervorrufen soll, und läfst dann erst, nachdem das Sündenbewufstsein sich einen Ausdruck gegeben hat, die allgemeine Absolution folgen, während doch schon die gesamte evangelische Predigt Gnadenverkündigung und Absolution ist. Gewifs soll auch die evangelische Predigt zur Bufse führen, aber zu der Bufse, die sich auf dem Bewufstsein der in Christo uns zu teil gewordenen Gnade auferbaut (Röm. 2, 4). Diese bufsfertige Gesinnung mufs sich insbesondere an Festtagen etwa im Ton von 1. Mos. 32, 10 am Eingang des Kirchengebets kund thun, aber nicht eine stets wiederkehrende Beichte des „armen elenden Sünders" sein. Wohl hat die „offene Schuld" bei besonderen Tagen, z. B. den Bufstagen, ihre rechte Stelle (§ 64). Aber die sonntägliche Wiederholung einer Beichte, wie sie in gleicher Form auch herkömmlich bei der Vorbereitung zum Abendmahl ihre Stelle hat, schwächt bei den oberflächlichen Seelen nur zu leicht den Ernst des Wachstums in der Heiligung, die in der Gewifsheit lebt: „Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus".[7])

Die offne Schuld ist in *Sachsen* sonntäglich nach der Predigt in Gebrauch (S. 430), während sie gerade an den Bufstagen fehlt und durch die Litanei ersetzt ist, die aber nicht Beichtgebet, sondern Fürbittengebet ist. Die *luth. Kirche Preufsens* hat die offne Schuld nach der Predigt, falls am Eingang des Gottesdienstes nicht Confiteor und Gnadenspruch vorhanden war. Auch *Polen* hatte die offne Schuld nach der Predigt wohl durch kursächsischen Einflufs nach der Verbindung von Polen und Sachsen durch das Regiment August des Starken erhalten, hat sie aber in der Agende 1886 beseitigt. In Franken (s. S. 429 f.), z. B. Schweinfurt, war bis vor kurzem die offne Schuld sonntäglich nach der Predigt ebenfalls in Gebrauch. — In *Hessen* war nach der Agende von 1657 an jedem Sonntage die offne Schuld

[7]) Vgl. H. Scholz, Die Lehre vom armen Sünder, in Zeitschr. f. Th. und K., VI (1896), S. 463 ff.

und Absolution nach der Predigt im Gebrauch, nachdem schon nach dem Kyrie ein allgemeines Sündenbekenntnis eingefügt war, und ist diese Form vielfach bis zur Einführung der neuen Agende (1896), wenigstens an den Abendmahlssonntagen, geblieben. — In *Mecklenburg* wurde die offne Schuld 1708 eingeführt (Kliefoth 8 [5], S. 240), ist aber daselbst nicht mehr in Gebrauch. — Als entschiedene Gegner der offnen Schuld nach der Predigt sind zu nennen: Schoeberlein (Lit. Ausbau etc., S. 118), Petri (Agende der Hannoverschen KOO., S. 118. 127. 138), auch Höfling (Kompos. des chr. Gem.-Gottesd., S. 70), Kliefoth (8 [5], S. 367). Für ihre Berechtigung an dieser Stelle tritt v. Zezschwitz (Pr. Th., S. 422) ein. — Über die nach einer evangelischen Predigt unangängige Form der offnen Schuld in Sachsen s. G. Rietschel, Glossen zu der Ordnung des Hauptgottesd. nach der Agende der sächs. Landesk. 1898, S. 38.

3. Das allgemeine Kirchengebet oder Fürbittengebet als unmittelbarer Ausdruck dessen, was die Gemeinde nach dem erbauenden Teil des Gottesdienstes bewegt und zur Anbetung, Dank, Bitte und Fürbitte treibt, nimmt seine vollberechtigte Stelle nach der Predigt ein. Nur fehlt diesem Gebetsteil nach der herkömmlichen Form viel zu sehr der Charakter des anbetenden Dankes, der die Wirkung der evangelischen Verkündigung vor allem sein muſs, und aus dem allein die rechten Bitten erwachsen (Phil. 4, 6: *μετὰ εὐχαριστίας*). Wenn der Dank sich einen selbständigen Ausdruck geben soll, so haben wir in der Präfation und dem Präfationsgebet (in der Form der lutherischen Agenden) mit angeschlossenem Sanktus ein Lob- und Dankgebet von besonderer Schönheit aus altkirchlicher Zeit. Obgleich es in seiner Fassung durchaus an diese Stelle paſst, da es keinerlei Beziehung zu dem Abendmahl enthält,[8]) so hat seine Verwendung im Predigtgottesdienst doch seine Bedenken. Es würde die Präfation dem Abendmahlsgottesdienst entnommen, dem sie nun einmal als ein der Gemeinde lieb gewordener Bestandteil nach der geschichtlichen Entwicklung angehört. Eine Wiederholung in beiden Gottesdiensten ist nicht ohne Bedenken. Darum bleibt als das Nächstliegende die Forderung, daſs der Eingang des allgemeinen Kirchengebets mehr als üblich den Ausdruck des Lobes und Dankes für die Gnade in Christo enthält. Die besonderen Fürbitten (S. 532) müssen in liturgisch festgestellter Form zuletzt dem Gebet eingefügt werden.

Bugenhagen behielt in *Braunschweig 1528* auch in den Gottesdiensten ohne Abendmahl die Präfation bei (S. 505), doch erscheint sie dort mehr

[8]) Das Hosianna und Benediktus waren nach ihrer früheren Bedeutung Ausblick auf die Vollendung (S. 249).

als eine Erinnerung an die Gemeinde, dafs solcher Gottesdienst eigentlich unvollständig sei. *Preufsen 1821 und 1894* hat die Präfation an jedem Sonntag vor dem allgemeinen Fürbittengebet. Kleinert (Th.St.Kr. 1882, S. 80) tritt warm für diesen Gebrauch ein. Fr. Spitta (Zur Reform des evang. Kultus, S. 42 ff.) will sie als Schlufs des Gottesdienstes. — In *Mecklenb.-Schwerin* wird statt des allgemeinen Kirchengebets die Litanei (wenn Abendmahl stattfindet in abgekürzter Form) vorgezogen, worauf die Abendmahlsfeier mit der Präfation beginnt. Wenn kein Abendmahl ist, soll jedesmal die vollständige „Litanei" gesungen werden. An Festtagen kann das Te deum laudamus mit zwei Chören gesungen werden. — Schoeberlein (Lit. Ausbau etc., S. 187) will das allgemeine Kirchengebet zwischen Präfation und Konsekration (s. S. 432 c.) stellen. — Über die rechte Gestaltung des Kirchengebetes s. § 68, 4. — Th. Harnack (Pr. Th. 1, S. 628 f.) schlägt vor, dafs die Gemeinde nach dem allgemeinen Kirchengebet den (allerdings veränderten) Schlufs von v. 3 des Liedes *„Allein Gott in der Höh sei Ehr"* singt: *„Erhör uns, lieber Herre Gott, nimm an die Bitt von unsrer Not, erbarm dich unser aller"*.

4. Das Vaterunser als Krönung und Höhepunkt des Gebetsdienstes ist gute kirchliche Sitte. Nur darf dasselbe nicht zu einem blofsen Anhängsel des allgemeinen Kirchengebets herabsinken.[9])

5. Nach dem Vaterunser hat nur der Segen, mit dem die Gemeinde entlassen wird, seine Berechtigung. Die Einfügung eines Kollektengebets, öfters mit vorausgehendem Versikel, ist eine unberechtigte Beibehaltung der Intonation („Danket dem Herrn, denn er ist freundlich etc.") und der Dankkollekte nach dem Abendmahl (§ 65) nur in anderer Gestalt. Dort hat das Dankgebet nach dem Genufs des Abendmahls seine vollberechtigte Stelle, während es hier, wo bereits der Gebetsdienst in Lob, Dank und Bitte vorausgegangen ist, keinen Sinn hat, noch einmal ein neues Gebet einzufügen. Doch kann ein kurzer abschliefsender Lobpreis vor dem Segen hier seine Stelle finden, indem das „Benedicamus Domino etc." (S. 393) dem Segen vorausgeht, das Luther in der *Form. missae* statt des „Ite missa est" beibehielt, das dann aber dem evangelischen Gottesdienst verloren ging. Es kann statt dessen auch ein lobpreisender Schlufsvers vor dem Segen gesungen werden, welches die Gebete von seiten der Gemeinde zusammenfafst.

---

[9]) Das geschieht, wenn es mit der herkömmlichen nichtssagenden Aufforderung eingeleitet wird: „Alles, was wir noch auf unserm Herzen und Gewissen haben, fassen wir zusammen in das Gebet des Herrn". (Vgl. Schoeberlein, Lit. Ausbau, S. 190, Nitzsch, Pr. Th. II, S. 327).

Die Schlufskollekte, auch wenn kein Abendmahl stattfindet, meist mit vorausgehender Intonation, haben *Sachsen* (doch kann, wenn die Intonation ein Gebet enthält, die Kollekte wegbleiben), *Hessen-Cassel*, *Braunschweig*, *Schwarzb.-Rudolst.* — Der kurze anbetende Lobpreis: „Lasset uns benedeien (oder: danksagen) dem Herrn unsern Gott", Resp.: „Gott sei ewiglich Dank" ist als passender Schlufs des Gottesdienstes vor dem Segen in *Bayern* und *Schlesw.-Holst.* eingefügt. — Im Segen haben den Plural („segne euch") *Bayern*, *Hessen-Cassel*, *Baden*. Im dritten Gliede haben (wie im zweiten Gliede) über (statt auf) euch (dich) *Preufsen und Baden 1858* (s. S. 441, o).

6. Es ist eine verschieden beantwortete Frage, ob der Gottesdienst mit dem Segen unmittelbar schliefsen, oder ob die Gemeinde vor dem Auseinandergehen noch einen Schlufsvers singen soll. Gewifs ist es liturgisch richtig, dafs nach der Entlassung durch den Segen die Gemeinde nicht irgendwie von neuem wieder einen Akt der Anbetung beginnt. Ist vor dem Segen ein Schlufsvers gesungen worden, so ist nach dem Segen nur mit dem dreimaligen Amen und stillen Gebet der Gottesdienst zu beschliefsen. Ist aber ein Schlufsvers vor dem Segen nicht eingefügt gewesen, so entspricht es durchaus einem gesunden Gefühl, gemeinsam noch mit einem passenden Gesang als Antwort auf den ganzen Gottesdienst auseinanderzugehen. Es empfiehlt sich, wie es auch vielfach geschieht, dafs dieser Vers stehend gesungen wird, und dafs er ein bekannter, öfters wiederkehrender ist, etwa: *„Unsern Ausgang segne Gott etc."* (v. 3 von *„Nun Gottlob es ist vollbracht"*), oder: *„Lafs mich dein sein und bleiben"*, oder: *„Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi etc."*

Keinen Schlufsvers überhaupt haben *Bayern*, *Hessen-Cassel*, *Schlesw.-Holst.*, *Polen*. Den Schlufsvers vor oder nach dem Segen haben *Preufsen*, *Braunschweig*, vor dem Segen *Baden*, nach dem Segen *Sachsen*, *Schwarzb.-Rudolst.*, *Rufsland*, *Missouri*, *Luth. K. Preufsen* (fakultativ). In *Braunschweig* kann, wo es gebräuchlich, am Schlufs das Vaterunser von einem Knaben laut gebetet werden.

§ 64. Die Ordnung des Hauptgottesdienstes an Bufstagen.

Die Ordnung der Sonn- und Festtagsgottesdienste ohne weiteres auf die Bufstage anzuwenden, verbietet der besondere Charakter dieser Tage, die nicht festlicher Natur sind. Wenn die Gemeinden eines grofsen Kirchengebietes, beziehungsweise fast alle evangelischen Gemeinden des deutschen Reichs zu gemeinsamer Beugung im Blick auf die Schäden des gesamten Volkslebens aufgerufen werden (S. 211), so ergiebt sich, dafs auch der liturgische Teil

des Gottesdienstes demgemäfs gestaltet werden mufs. Die Predigt hat an diesem Tage die besondere Aufgabe, die rechte bufsfertige Gesinnung zu wecken. Darum darf ihr nicht der Ausdruck der Gnadenverkündigung und des jubelnden Lobpreises, wie er in dem Gloria in excelsis erscheint, vorausgehen. Auch der Introitus darf nicht Lobpreis, sondern mufs Beugung und Bitte um rechte bufsfertige Gesinnung enthalten. Er kann an diesem Tage gut durch einen vom Chor gesungenen Bufspsalm ersetzt werden. An Stelle des Kyrie mit dem vorausgehenden Sündenbekenntnis (welch letzteres erst nach der Predigt zu vollem Rechte kommt), tritt am besten das Agnus dei, als erweitertes Kyrie. Die Kollekte und die Schriftverlesung (am besten nur eine), müssen ebenfalls in dem Dienst des Bufstags stehen. Das Credo vor der Predigt erscheint an diesem Tag zu wenig psychologisch vermittelt und fällt weg. Die Predigt selbst mufs ihrem Charakter nach in das allgemeine Sündenbekenntnis ausmünden. An diesem Tage kommt darum nach der Predigt die offne Schuld (S. 429), die an den Sonn- und Festtagen nicht angebracht erscheint (S. 534), zu ihrem vollen Recht. Die Kniebeugung der Gemeinde während des Beichtgebets ist zu empfehlen.[1]) Der Beichte folgt die Absolution.[2]) Vor derselben kann die Gemeinde als Ausdruck der Aneignung des Beichtgebets das „Herr erbarme dich etc.“ (Kyrie) singen, oder *„Lamm Gottes, heilger Herr und Gott, nimm an die Bitt von unsrer Not, Erbarm dich unser aller“* (aus dem 3. Vers von *„Allein Gott in der Höh sei Ehr“*). Die Gemeinde singt nach der Absolution: *„Ob bei uns ist der Sünden viel etc.“* (v. 5 aus: *„Aus tiefer Not etc.“*) oder einen anderen entsprechenden Vers. Darauf folgt das allgemeine Kirchengebet, das an diesem Tage durch die Litanei ersetzt werden kann. Der Gottesdienst schliefst mit dem Vaterunser und Segen. Wenn vor dem Segen noch der Lobpreis der Gnade durch das: „Lasset uns benedeien etc.“ (s. o. S. 536) eintritt, ist dies durchaus angemessen.

Über die rechte Gestaltung des Bufstagsgottesdienstes herrschen in den neuen Agenden keine einheitlichen Grundsätze. Keine besondere Gestaltung der Gottesdienstordnung haben *Preufsen*, *Bayern*, *Rufsland* (nur

---

[1]) Nur müssen die Bänke so eingerichtet sein, dafs das Knieen nicht zu einer leiblichen Qual wird, die die Andacht unmöglich macht.

[2]) Über die Form der Beichte und Absolution s. den Abschnitt über die Beichte im zweiten Teil dieses Lehrbuchs.

dafs letzteres statt des Kirchengebets die Litanei gebraucht). In *Sachsen* ist die der Predigt vorausgehende Sonntagsliturgie auch für die Bufstage unverändert beibehalten (auch das Gloria). Die Bufstage sind daselbst die einzigen Tage, an denen zwischen Predigt und Gebet ein Liedervers von seiten der Gemeinde eingefügt ist (S. 531), während gerade an diesem Tag die Predigt unmittelbar in das Beichtgebet ausmünden sollte. Die offne Schuld, die an jedem Sonn- und Festtag ohne inneres Recht eintritt, fällt allein an diesen Tagen, an denen sie ihr volles Recht hat, aus (534). Statt dessen tritt als Beichtgebet die Litanei ein, die aber Fürbittengebet und nicht Beichtgebet ist. Es schliefst sich an die Litanei das Vaterunser an, dem die Worte Ps. 5, 2. 3 vorausgehen und folgende Anrufungen sich anfügen: „Herr, Gott Vater im Himmel, erbarme dich über uns, Herr, Gott Sohn, der Welt Heiland e. d. ü. u., Herr, Gott heiliger Geist, e. d. ü. u. Ach, du hochgelobte Dreieinigkeit, sei uns gnädig und gieb uns deinen Frieden. Amen". Bei diesem erweiterten Vaterunser kniet die Gemeinde. Die Kirche hat aber das Vaterunser stets stehend gebetet (S. 482). Es ist auch nicht verständlich, warum nur dieser eine Tag das Knieen beim Vaterunser vorschreibt, während es bei der offnen Schuld viel eher angebracht erscheint. Das Vaterunser wird in der genannten Form zu einem Beichtgebet gewandelt, was es nicht ist. Es folgt die Absolution und sodann der Schlufs des Gottesdienstes, wie an den Sonn- und Festtagen. — In der Ordnung des Nachmittagsgottesdienstes am Bufstag folgt in *Sachsen* wie in den Hauptgottesdiensten der Sonn- und Festtage Beichte und Absolution, aber das folgende Gebet hat wieder trotz der vorausgegangenen Absolution durchaus den Charakter des Sündenbekenntnisses. — Wie *Sachsen* haben die Ordnung des Bufstags *Schwarzb.-Rudolst.* und *Reufs j. L.*, nur dafs letzteres die Absolution wegläfst und blofs dem in oben genannter Form erweiterten Vaterunser das Schlufsvotum Phil. 4, 7 oder Ebr. 13, 20. 21 anfügt. — Eine besondere Gestaltung des gesamten Gottesdienstes am Bufstag haben *Hannover (Uhlhorn)*, *Hessen-Cassel*, *Braunschweig*. Es wird, wie oben vorgeschlagen, Introitus, Kyrie und Gloria durch das Agnus dei ersetzt, dem (allerdings ohne innere Begründung) das Vaterunser folgt. Auf die Lektion folgt der Ruf: „Du aber, o Herr, erbarme dich unser" *(Hessen-Cassel)*. Das Credo fällt in *Hessen-Cassel* und *Braunschweig* weg, doch verbleibt es in *Hannover*. Die allgemeine Beichte (mit der folgenden Frage: „Ist das euer aller aufrichtiges Bekenntnis" und dem „Ja" der Gemeinde in *Braunschweig*) und Absolution mit Retention schliefsen sich an die Predigt an. In *Hessen-Cassel* und *Hannover* folgt die Litanei, in *Braunschweig* nur das Vaterunser. — *Mecklenb.-Schwer.* hat als Introitus einen Bufspsalm vom Chor gesungen (Ps. 130), statt des Kyrie das Agnus dei, statt des Gloria in exc. das deutsche „Aufer a nobis etc." (S. 523). Nach der Predigt folgt statt des Kirchengebets die Litanei. Beichte und Absolution steht aufserhalb des Gottesdienstes als Vorbereitung für das Abendmahl, wie an den andern Sonn- und Festtagen. (Vgl. zu der Liturgie des Bufstags Siona 1876, No. 7, 1878, No. 11, 1890, No. 5, 1898, No. 2).

§ 65. Die Gestaltung des Abendmahlsgottesdienstes.

1. Der Abendmahlsfeier geht nach lutherischer Ordnung die Beichthandlung mit Absolution voraus, die durch den Gesang eines Bufsliedes eingeleitet und mit einem entsprechenden Vers geschlossen wird.[1])

2. Den Übergang von der Beichthandlung zur Abendmahlsfeier bildet in den meisten alten lutherischen Agenden die Abendmahlsvermahnung (S. 431). Sie hat ihr gutes Recht, so lange das Abendmahl an die Predigt sich anschliefst und die Beichte am vorausgehenden Tag stattgefunden hat, allenfalls auch, wenn sie unmittelbar vor dem Predigtgottesdienst erfolgt ist. Die Vermahnung will dann die Gemeinde wieder auf die folgende Abendmahlsfeier vorbereiten. Wenn aber die Beichte unmittelbar der Abendmahlsfeier vorangeht, so vertritt die Beichtansprache zugleich die unmittelbare Vorbereitung zum Abendmahl und mufs daher zugleich auch den Charakter der Abendmahlsvermahnung tragen. Jedenfalls ist es nicht gut, wenn die didaktischen Momente da gehäuft werden, wo alles auf die Feier der Gemeinde hinstrebt,[2]) und am wenigsten ist es angebracht, diese Vermahnung erst nach der Präfation und dem Sanktus einzufügen. — Statt der Ansprache und Vermahnung empfiehlt sich vielmehr ein weihevolles Gebet als evangelisches Offertorium, in dem die Gemeinde sich selbst Gott zum Opfer darbringt (Röm. 12, 1, vgl. oben S. 44 f.) und sich selbst zur Feier bereitet. Auch kann ein Lied, das diesen Offertoriencharakter trägt, gesungen werden. Geeignet erscheint auch der vielfach übliche Gesang der Worte Ps. 51, 12 f.: *„Schaffe in mir Gott ein reines Herze etc.“*

Eine Abendmahlsvermahnung hat vor der Präfation *Preufsen* (aber nur wenn die Beichte am Tag vorher gewesen ist), nach der Präfation mit Sanktus *Bayern* (statt derselben kann auch ein Gebet stehen), *Hannover (Uhlhorn), Schwarzb.-Rudolst.* Ein Bereitungsgebet nach der Präfation haben *Baden, Braunschweig* (wegzulassen, wenn die Beichte vorausgegangen ist).

---

[1]) Über die Gestaltung der Beichte siehe den zweiten Band dieses Lehrbuchs.

[2]) Schoeberlein (Schatz des liturg. Chor- und Gemeindeges. I, S. 305): „Teils hat der Geistliche bereits bei der Beichtrede Gelegenheit, jenen Zweck der Abendmahlsvermahnung damit zu verbinden, teils wohnt der Kommunionhandlung, wenn sie in ihrer liturgischen Vollständigkeit gehalten wird, eine solche Macht, in die Gnadentiefen des heil. Mahles das Gemüt einzuführen, bei, dafs die Vermahnung dann wohl dürfte entbehrt werden“.

3. Die Präfation ist die älteste Einleitung der Abendmahlsfeier, nachdem das Abendmahl von der Agape sich gelöst und selbständige Bedeutung gewonnen hatte (S. 259). Das Präfationsgebet mufs kurz und in liturgischem Lapidarstil gefafst sein. Es mufs die Gemeinde auf Erden und im Himmel im Lobpreis zusammenfassen und auf den anbetenden Lobpreis, der im Sanktus (Jes. 6, 3) sich einen Ausdruck giebt, überleiten. In den verschiedenen Festzeiten mufs das Präfationsgebet Beziehungen zu dem betreffenden Fest in sich schliefsen.

Die mächtige lateinische Fassung der Präfation wird im deutschen nicht erreicht werden. Besonders das „Sursum corda" wird nie genügend übersetzt werden können. Verschiedene Übersetzungen des Sursum corda sind: „In die Höhe unsre Herzen", Resp.: „Erheben wir zu dem Herrn" *(Mecklenb.-Schwer.)*. „Die Herzen in die Höhe", Resp.: „Erheben wir zu dem [zum] Herrn" *(Bayern, Sachsen, Schwarzb.-Rudolst., luth. K. Preufsens, Missouri)*. „Erhebet eure Herzen", Resp.: „Wir erheben sie zum Herrn" *(Preufsen, Schlesw.-Holst., Polen, Rufsland)*. „Erhebet zum Himmel eure Herzen", Resp.: „Wir haben sie erhoben" *(Braunschweig)*. — Ohne Wechselgesang gestalten die Worte: *Baden, Hessen-Cassel*.

4. Es ist die Frage, ob die gewöhnliche Anfügung des Sanktus, Hosianna und Benediktus an das Präfationsgebet liturgisch richtig ist. Ursprünglich trug Hos. und Bened. eschatologischen Charakter und stand am Schlufs der gesamten Feier (S. 249 ff., 251). Als später das Gebet pro mora finis in der Kirche heimisch wurde, ist das Hosianna und Benediktus auf das sakramentale Kommen des Herrn bezogen worden und hat seine Stelle vor der Distribution (Const. ap. VIII, S. 287) oder vor der Konsekration (Lit. Jac., Röm. Messe S. 379) erhalten. Wir würden es für einen thatsächlichen Gewinn erachten, wenn diesen beiden Stücken die ursprüngliche Bedeutung zurückgegeben würde (siehe unter No. 12) und das Sanktus, auf das die Präfation und das Präfationsgebet hinüberleitet, allein bei letzterem verbliebe. Will man aber, wie es in der lutherischen Kirche üblich geblieben ist, Hosianna und Benediktus vor der Abendmahlsfeier belassen, so wäre die geeignetere Stellung vor der Distribution (wie in Luthers *Form. missae* und einigen anderen KOO. S. 432), damit man das Kommen des Herrn, auf das der Gesang hinweist, nicht auf den Konsekrationsakt beziehen könne. Auch dann würden Hosianna und Benediktus von dem Sanktus getrennt werden müssen, wie es in der alten Kirche war (S. 284), wo das letztere trefflich an das Präfationsgebet als Krönung sich anschlofs.

Fast in allen neueren Agenden ist Sanktus, Hosianna und Benediktus verbunden und an das Präfationsgebet angefügt. Nur *Rufsland* und *Braunschweig* haben das Sanktus allein, während Hosianna und Benediktus ganz aus der Liturgie entfernt ist. *Braunschweig* hat das Sanktus in folgender Fassung: „Heilig ist Gott der Herr Zebaoth (dreimal wiederholt), Seine Ehre die ganze Welt erfüllet hat". Die Vertauschung des originalen Sanktus mit dem deutschen Sanktus Luthers: „*Jesajas dem Propheten das geschah etc.*" (S. 411) ist mit Recht nirgends mehr in Übung, da Luthers Dichtung einen historischen Bericht von Jesaj. 6, 1 ff., aber keinen Lobpreis der Gemeinde selbst enthält. Über die Stellung des Hosianna und Benediktus vor der Distribution s. Muethel a. a. O. S. 2 f.

5. Zu der eigentlichen Abendmahlsliturgie gehören stets in der lutherischen Kirche der Einsetzungsbericht und das Vaterunser, wenn auch in verschiedener Reihenfolge. Die Stellung des Vaterunsers vor dem Einsetzungsbericht ist (trotz des Vorgangs von Luthers *Deutscher Messe* S. 410) in keiner Weise zu rechtfertigen. Das Vaterunser als Weihegebet der Elemente aufzufassen, ist ganz unangängig; man müfste denn die vierte Bitte geistlich deuten wollen und ihr einen Bezug auf das Abendmahl geben, wie es die alte Kirche that (z. B. schon Tertullian, Cyprian, Augustin S. 302). Kein Evangelischer wird dem folgen wollen.[3]) Das VU. in der Abendmahlsfeier ist das Gebet der Kinder Gottes, die im Bewufstsein ihrer Gemeinschaft sich anschicken, zum Tisch des Herrn zu treten. Darum aber ist auch seine Stelle einzig und allein unmittelbar vor der Distribution. Es bekommen die Bitten durch das Abendmahl ihre besondere Bedeutung. Der Zusatz zur 5. Bitte schärft das Gewissen der Kommunikanten nochmals, wenn auch die Absolution schon vorausgegangen ist. Die Paraphrasen des Vaterunsers, die besonders in der Zeit des Rationalismus ein beliebtes Versuchsfeld zur Umprägung des Herrengebets im Geiste der Zeit waren, sind überall beseitigt, was, trotz Luthers *Deutscher Messe* (S. 410 i), nur zu billigen ist.

---

[3]) Muethel (Wunder Punkt etc. S. 118) will, weil er die Verbindung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienst im Auge hat, das Vaterunser hier ganz weglassen. Er wünscht, dafs das Vaterunser nur nach dem Kirchengebet seine Stelle behält, da ein doppeltes Beten des Vaterunsers in einem Gottesdienst unangängig sei. Der letztgenannte Grundsatz ist richtig. Wenn aber, wie wir thun, von der Voraussetzung ausgegangen wird, dafs Predigtgottesdienst und Abendmahlsgottesdienst zwei verschiedene Akte sind, dann möchten wir das Vaterunser beim Abendmahl am wenigsten entbehren.

Die Reihenfolge: Vaterunser, Einsetzungsbericht, findet sich in *Braunschweig, Hannover (Uhlhorn), Sachsen, Mecklenb.-Schwer., Schwarzb.-Rudolst., Hessen-Cassel ref., Polen, Missouri, Preufsen, Rufsland, Schlesw.-Holst.* (in letzteren drei kann, wo es üblich ist, die umgekehrte Reihenfolge stattfinden). In *Baden 1857, Bayern, Hessen-Cassel luth. und un., Luth. K. Preufsens* folgt das Vaterunser auf den Einsetzungsbericht. In *Bayern*, wo zwischen beiden Stücken das Agnus dei steht, kann auch das Vaterunser dem Einsetzungsbericht vorausgehen, wo diese Form bereits in Gebrauch ist.

6. Ein „wunder Punkt" in der lutherischen Abendmahlsliturgie ist unzweifelhaft die völlig isolierte Stellung des Einsetzungsberichts, der von der signatio crucis begleitet wird und durch den die Konsekration vollzogen wird.[4]) Die Auffassung Luthers (von 1523 an) von der die unio sacramentalis bewirkenden Kraft der über den Elementen gesprochenen Stiftungsworte, die trotz des echt lutherischen Grundsatzes „extra usum nullum sacramentum" auch bei den lutherischen Dogmatikern und in der Form. Concord.

4) Diese wichtige Frage in den Vordergrund der Erörterung gestellt zu haben, ist das Verdienst des bei der Herstellung der *„Agende für Rufsland 1898"* beteiligten Pastor Julius Muethel in Petersburg durch die oben (S. 436, Anm. 27) genannten Schriften. Für Muethels Auffassung erklärten sich: Kawerau, Über die liturgische Gestaltung der „Konsekration" in der luth. Abendmahlsfeier Th.St.Kr. 1896, S. 356 ff. — Beck, Ein wunder Punkt etc. in Neue kirchl. Zeitschr. 1895, S. 806 ff. — Preger in Ermershausen (Bayern) in Korrespondenzbl. etc. XXII, S. 89 ff., vgl. auch MGkK. IV, S. 235 ff. — M. Bär, Zum Konsekrationsstreit in Sächs. K.- u. Sch.-Bl. 1898, No. 20, S. 433 ff., vgl. auch ebenda No. 3, S. 28. — Smend, in Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst I, S. 359 u. III, S. 205 ff. — G. Rietschel, Dekanatsprogramm 1898 (S. 43 ff.), jedoch mit Ablehnung der Muethelschen Beweisführung aus Luthers Worten. — Auch sind teilweise zustimmende, von Muethel erbetene Gutachten von W. Caspari in Erlangen, Haufsleiter in Greifswald, Herold in Schwabach, Lüpke in Cammin, Lumnitzer in Teplitz, Beck in Würzburg und vom Verfasser des Lehrb. in der zweiten genannten Schrift Muethels S. 87 ff. abgedruckt. Von der Esthländischen und Lievländischen Synode wurden Muethels Vorschläge angenommen, dagegen von der Kurländischen Synode abgelehnt. — Gegen Muethel haben geschrieben: Grüner (Mitteil. u. Nachr. f. d. evang. K. in Rufsland 1896, S. 435 ff.). v. Busch (ebenda S. 455 f. und 1897, S. 531: Zur Bekämpfung des Antikonsekrationismus). O. Panck (ebenda 1897, S. 86 ff.). Willigerode (ebenda S. 109 ff.). Böttcher (Neue kirchl. Zeitschr. 1896, S. 82 ff.). Clüver (ebenda S. 91 ff.). Ahner (Sächs. K. und Sch.-Bl. 1897, No. 40—42). Muethel hat seinen Gegnern zu verschiedenen Malen geantwortet, vgl. Mitteil. und Nachr. etc. 1897, SS. 204 ff. 241 ff. 330 ff. 368 ff. 471 ff. und 1898, Beilage zum Aprilheft, Neue kirchl. Zeitschr. 1896, S. 343 ff. Sächs. K.- u. Schulbl. 1898, No. 20 (Beilage).

sich nebenbei geltend macht (s. o. S. 434 ff.), ist durchaus als unevangelisch und katholisierend zu verwerfen.

Das unvermittelte Sprechen oder liturgische Singen des Einsetzungsberichts, zumal mit von der Gemeinde abgewandtem Angesicht, kann nur als ein Sprechen der Worte über den Elementen und in Beziehung auf dieselben verstanden werden. Den isolierten Einsetzungsbericht in der Liturgie als ein Gebet aufzufassen,[5]) ist ein offenbares quid pro quo und streitet wider die ursprüngliche Bedeutung, die Luther demselben gegeben hat, denn Luther hat gerade die Gebetsform der römischen Messe (S. 382 f.) aufgegeben, um so das reine Wort losgelöst von jedem priesterlichen Akt des Liturgen zu haben. Sobald man ein Gebet fordert, muſs die isolierte Stellung des Einsetzungsberichts aufgegeben werden. Wir sind ohne Zweifel vor eine Alternative gestellt: Wer wirklich den Konsekrationsworten eine sakramentschaffende Wirkung zuschreibt,[6]) wird sie in der bisherigen Form beibehalten; wer aber diesen Gedanken als unlutherisch (obgleich ihn Luther vertreten hat) verwirft, der muſs zu der Folgerung kommen, daſs um der Wahrheit und Klarheit willen eine Änderung der agendarischen Form hier dringend wünschenswert ist.

Daſs unsere Gemeindeglieder durch die übliche Form der Liturgie vielfach ganz unlutherische Vorstellungen mit der Konsekration verbinden, daſs sie meinen, die Worte gälten den Elementen und die letzteren erführen irgend welche Wandlung, ist kein Zweifel. Diese irrige Auffassung wird aber noch durch

---

[5]) Martin Chemnitz (vera et sana doctrina de praesentia corp. et sang. in coena dom. 1560, c. 13): „Die Einsetzungsworte sind sermo invocationis, d. i. ein Gebet, daſs Christus kraft seiner Verheiſsung auf sakramentliche Art gegenwärtig sein und seinen Leib mit dem Brot zu essen darreichen wolle“. Ähnlich J. Gerhard in seiner ausführlichen Erklärung der beiden Artikel von der Taufe und von dem heil. Abendm. 1610. Auch v. Zezschwitz (Pr. Th. § 218, S. 280) bezeichnet die Rezitation des Einsetzungsberichts als „Gebetshandlung, in der dem erhöhten Haupte der Gemeinde sein eigenes Wort vorgehalten wird, um es auf diese Elemente anzuwenden“. v. Z. vertritt zugleich mit groſser Entschiedenheit den isolierten Gebrauch des Abendmahlsberichts.

[6]) Wie thatsächlich Grüner, v. Busch und Böttcher, auch z. B. der Artikel „Das Geheimnis des Altarsakraments“ in Ev.K.Z. 1867 S. 354 ff. thun. Ahner verwirft entschieden den Gedanken, „als ob die Rezitation der Einsetzungsworte eine sakramentefficierende Wirkung habe“, als bekenntniswidrig, vertritt aber trotzdem den gegenwärtig üblichen Gebrauch des Einsetzungsberichts.

die Anwendung der signatio crucis über den Elementen gemehrt, welcher Brauch erst im 17. Jahrhundert in der lutherischen Kirche aufgekommen ist (S. 436 f.).[7])

Eine Änderung in der Form der Konsekration ist um der Wahrheit willen zur Überwindung abergläubischer, romanisierender Vorstellungen dringend wünschenswert. Ein zweifacher Weg ist zur Erreichung dieses Zieles möglich:

a) Man geht auf der Linie weiter, die Luther im Jahre 1521 und 1522 ausdrücklich im Auge hatte, indem er die Benedeiung der Elemente durch den Priester verwarf und den Bericht als eine Verkündigung des Evangeliums an die Gemeinde ansah (S. 433), durch die dieselbe mit ihrem ganzen Denken und Empfinden in jene weihevolle Stunde zurückgeführt wird, da der Herr das Abendmahl im Kreise seiner Jünger stiftete. Durch solches Anhören des Berichts rüstet sich auch die Gemeinde zum rechten gläubigen Empfange des Sakraments. Das ist mehr als „historica tantum institutionis repetitio", an der Chemnitz und Gerhard sich nicht genügen lassen wollten. Das stimmt auch durchaus mit der Auffassung, die Luther dem Abendmahl beilegt, sofern er es nicht nur als anbetende Feier der Gemeinde, sondern zuerst als Gnadengabe Gottes auffafst (S. 50 f. 56 f.). Dann würde nach kurzen einleitenden Worten der Geistliche mit der Gemeinde zugewandtem Angesicht den Einsetzungsbericht verlesen, denn das Singen fiele in diesem Falle, wie bei Epistel und Evangelium, selbstverständlich fort (S. 471, vgl. auch § 70, 1).

Allerdings sollen auch in rechter evangelischer Weise die Elemente geweiht (konsekriert), d. h. zu ihrem heiligen Gebrauch bestimmt werden. Das geschieht aber besser durch ein klares, nach evangelischen Grundsätzen gestaltetes Weihegebet, das dem Einsetzungsbericht folgt und sich vor dem Vaterunser einfügt. Wenn der Bericht der Gemeinde verkündet wird, mufs das Weihegebet diesem folgen, weil jener die Grundlage bildet, auf der die Gemeinde sich zum Abendmahl sammelt. In einem solchen Gebete spricht die Gemeinde zunächst auf Grund des Befehls: „Solches thut zu meinem Gedächtnis" und in Befolgung der

[7]) Die Elevation der Elemente ist in allen deutschen lutherischen Landeskirchen gefallen. Doch geschieht sie z. B. noch hente in *Siebenbürgen* nach den beiden Hälften des Einsetzungsberichts. Die Gemeinde begleitet diesen Akt jedesmal mit dem Gesang des Sanktus. Die signatio crucis findet aber bei der vorausgehenden Rezitation nicht statt.

Mahnung: 1. Kor. 11, 26 ihr Bekenntnis zu dem aus, der sie geliebt und sich für sie in den Tod gegeben hat, und bringt sich selbst Gott zum Opfer dar. Das würde ein rechtes evangelisches Offertorium sein. Ein solches Gebet wird zugleich zu einem Weihegebet gestaltet werden müssen, das die rechte evangelische Konsekration oder Weihe vornimmt. Es entspricht dann ein solches Gebet im höheren Sinn dem Tischgebet, das auch nicht über die Speisen gesprochen und ihnen appliziert wird, das aber angesichts der irdischen Gaben vor ihrem Gebrauch Gott dankt und ihn bittet, daſs er sie uns zum Segen gedeihen lasse.[8]) Dieses Gebet würde zuletzt in das Vaterunser ausmünden.

Es ist zu bedauern, daſs Luther alle Gebete der Messe strich, weil er sie in der vorliegenden Form nicht gebrauchen konnte, ohne sie durch ein anderes Gebet im evangelischen Sinn zu ersetzen. Selbst die römische Messe bietet Gebete, die, wenn sie von dem falschen Opfergedanken gereinigt werden, als Grundlage für eine Neugestaltung dienen können.

So hat *Preuſsen* das Gebet der Messe: „Domine Jesu Christe, fili dei vivi, qui ex voluntate patris cooperante spiritu sancto per mortem tuam mundum vivificasti“ (No. XXXIV, S. 389) nach dem Einsetzungsbericht als vorbereitendes Gebet zum Empfang des Sakraments gut verwendet („Herr Jesu Christe, du Sohn des lebendigen Gottes, der du mit deinem Tode der Welt das Leben gegeben hast etc.“). Ein eigentliches Weihegebet haben *Hessen-Cassel luth.*, *Ruſsland* und *Schleswig-Holstein.* In *Hessen-Cassel* ist das oben (S. 432) angeführte Gebet der *Pfalzneuburger Agende 1543* mit der Änderung, daſs das Gebet an den Vater (statt an Christus) gerichtet ist (§ 68, 2): „Allmächtiger Gott, himmlischer Vater, der du deinen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum für uns in den Tod gegeben und seinen Leib und sein Blut uns zur Speise ins ewige Leben verordnet hast, wir bringen vor deine göttliche Majestät diese deine Gaben, das Deine von dem Deinen [*Pf.-N.:* Brot und Wein], und bitten dich, du wollest dieselben durch deine göttliche Gnade [*Pf.-N.* fügt hinzu: „Güte“] und Kraft heiligen und segnen [*Pf.-N.* fügt hinzu: „und schaffen“], daſs dieses Brot und dieser Kelch sei der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi allen denen, die davon essen und trinken [*Pf.-N.:* daſs dies Brot dein Leib und dieser Wein dein Blut sei] und es ihnen [*Pf.-N.:* denen, die davon essen und trinken] zum ewigen Leben gedeihen lassen, der du mit dem Sohne und dem heiligen

---

[8]) Vgl. Luthers Tischgebet: „Segne uns und diese deine Gaben u. s. w.“ Man könnte sagen, daſs es ein Gebet super elementis, aber nicht super elementa ist. Auch die Form. Conc. (R., S. 747, 775) spricht ganz korrekt, wenn auch vielleicht ohne bewuſste Absicht, von dem Sprechen der Einsetzungsworte „super pane et vino“, so daſs also dieselben nicht den Elementen selbst appliziert werden, was „super panem et vinum“ heiſsen würde.

Geiste lebest und regierest immer und ewiglich". Gem.: „Amen". Richtiger würde es, wie Schoeberlein (Liturg. Ausbau etc., S. 177) treffend bemerkt, nach biblischer Fassung lauten: „dafs dies Brot und dieser Wein die Gemeinschaft deines Leibes und Blutes sei". — *Rufsland* schickt ein mit Amen schliefsendes kurzes Weihegebet dem Einsetzungsbericht voraus. In *Schleswig-Holstein* lautet das Gebet: „Allmächtiger Gott, himmlischer Vater! Eingedenk des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi, seiner Auferstehung und Himmelfahrt und seiner Wiederkunft zum Gericht rüsten wir zur Feier des heiligen Mahles [so!] und bitten dich: lafs uns in diesem Brote gesegnet sein die Gemeinschaft des Leibes und in diesem Kelche die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi, auf dafs wir alle, die davon geniefsen, befestigt werden in der Gottseligkeit, der Vergebung unserer Sünden gewifs und erfüllt vom heiligen Geiste des ewigen Lebens teilhaftig werden, durch deinen lieben Sohn Jesum Christum, unsern Herrn! Amen".

b) Der andere mögliche Weg ist der, dafs Einsetzungsbericht und Weihegebet derart mit einander verbunden werden, dafs der erstere in das letztere eingefügt wird. Es ist dies altkirchliche Sitte. Wahrscheinlich findet sich diese Form schon bei Justin (S. 255 f.), jedenfalls aber in den morgenländischen Liturgieen (S. 284). In der lutherischen Kirche ist diese Verbindung der Einsetzungsworte mit einem Gebet nicht ohne Vorgang. (S. die *Kantzsche Messe* S. 403, 432 und *Strafsburg 1525* S. 406). Die organische Verbindung des Einsetzungsberichts mit einem Weihegebet würde darum durchaus keine Neuerung sein und würde in den Landeskirchen, in denen der Einsetzungsbericht mit dem Altar zugewandten Angesicht gesprochen wird, am wenigsten mit der Sitte brechen. Man wende nicht ein, dafs es ein Scheingebet sei, wenn man in dasselbe einen historischen Bericht einschliefst. Allerdings ist jedes Gebet ein Scheingebet, wenn man dem lieben Gott Dinge erzählt, die eigentlich der Gemeinde gelten (§ 68, 3) und darum sind in den Bericht selbst keine Gebetswendungen aufzunehmen, wie es in der römischen Messe und in *Strafsburg 1525* geschieht. Gerade die Gebetswendungen in dem Bericht selbst würden ihn zu einem Scheingebet machen. Aber wenn das direkte Weihegebet die vor dem Angesicht Gottes geschehende anbetende Meditation des Wortes Gottes (Anamnese) einschliefst, so ist dies durchaus auch Gebet, wie das Glaubensbekenntnis Gebet ist (S. 511 f.), ohne dafs es Gebetsform hat.

Mit Recht macht Muethel (Wunder Punkt etc., S. 6), der für die Aufnahme dieser Form in die *Russische Agende* vergeblich gekämpft hat, auf Ps. 27, 8 aufmerksam: „Mein Herz hält dir vor dein Wort". Muethel giebt selbst die Form eines solchen mit dem Einsetzungsbericht verbundenen

Weihegebets (S. 119), das als Grundlage für eine Gestaltung dienen kann: „Allmächtiger ewiger Gott, dein eingeborener Sohn hat das Mahl der Gnade zu unserer Seelen Heil und Leben geordnet. Denn unser Herr J. Chr., in der Nacht (folgt der Einsetzungsbericht). Darum rufen wir dich an, barmherziger, himmlischer Vater: du wollest das Brot und den Kelch dieses heiligen Mahles denen, die davon zu essen und zu trinken begehren, segnen, daſs durch deinen heiligen Geist der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein empfangen, ihnen zur Stärkung des Glaubens und zum ewigen Leben gedeihe. [Als deine Kinder bitten wir dich: Vater unser etc.“]. Auch Th. Harnack (Tabellen-Übersicht der Gesch. u. Liturgie des chr. Hauptgottesd. 1858) fordert „ein prägnantes Weihegebet über die Gaben, das die verba testam. in sich aufzunehmen hat“. Kahnis Dogm.[2] 2, S. 456: „Die der Einsetzung und dem Gebrauch der alten Kirche entsprechende Form der Weihe ist gewiſs ein Dankgebet, welches die Einsetzungsworte einschlieſst“.

7. Die sog. Nachkonsekration, d. h. die Rezitation des Einsetzungsberichts (mit der signatio crucis) über den Elementen, die bei Mehrbedarf während der Abendmahlsfeier noch auf den Altar gebracht werden müssen, ist entschieden zu verwerfen.

Die Nachkonsekration ist thatsächlich in der lutherischen Kirche stets in Übung gewesen *(Schlesw.-Holst. 1526. 1615. Brandenb.-Nürnb. 1533. Pommern 1535. 1563. Lauenburg 1585.* Chemnitz, method. concion. S. 175. Gerber, Historie der Kirchenceremon. in Sachsen 1732, S. 469. Kliefoth 8 [5], S. 79. Kawerau in Th.St.Kr. 1896, S. 367ff.). Die Konsekration bezog sich zunächst stets nur auf die auf der Patene liegenden und in den Kelch eingegossenen Elemente, so daſs jedesmal, wenn aus der Pixis Hostien auf die Patene gelegt oder der Kelch mit Wein gefüllt wurde, die Konsekrationsworte wiederholt werden muſsten. Ausdrücklich wurde bestimmt, daſs auch eine einzelne, aus der Pixis entnommene Hostie noch besonders konsekriert werden solle (Dedeken, thes. decis. III, S. 580). Um das häufige Konsekrieren des Kelches zu vermeiden, wird von der Leipziger theol. Fakultät i. J. 1633 darauf hingewiesen, daſs in der kursächsischen Kirche die Sitte bestehe, bei den Worten: „nehmet esset etc.“ die Patene mit den Hostien, desgleichen bei den Worten: „Trinket alle daraus etc.“ die verschiedenen Kelche, die auf dem Altar stehen, anzugreifen, auch den Deckel der Weinkanne zu öffnen, „damit anzuzeigen, daſs eben dieses Brot und dieser Wein zum Gebrauch des Sakraments deputiert werde“. Das Stehen der Schachtel oder Kanne auf dem Altar genügt nicht, „sondern sie müssen auch gemäſs zu dieser heiligen Handlung des Nachtmahles gewidmet, d. i. genommen und gesegnet werden, soll anders das allmächtige Wort des Herrn über solche Elemente (!) gesprochen werden“.[9]) Gegenwärtig ist die Nachkonsekration vielfach in Übung und wird von der *Bayrischen Agende* ausdrücklich vorgeschrieben. Nach evangelischen Grundsätzen aber ist die Nachkonsekration

[9]) Dedeken, l. c. III, S. 410. Daraus hat sich wohl die im 17. Jahrh. aufkommende Sitte der signatio crucis entwickelt (S. 437).

nicht zu rechtfertigen. Faſst man den Einsetzungsbericht als Verkündigung an die Gemeinde auf, so ist seine Wiederholung zwecklos, denn die Gemeinde hat ihn bereits vernommen. Faſst man ihn (irrtümlicherweise) als Gebet auf (S. 544), so ist er auch von Überfluſs, „als wenn der Hausvater mittags, sobald eine neue Schüssel auf den Tisch gesetzt wird, meinte, das Tischgebet wiederholen zu müssen, da Gott ja bisher nur die Gaben gesegnet habe, die bisher auf dem Tisch standen“ (Kawerau a. a. O. S. 368). Unverständlich ist der Rat von Florey (Pfarramtlicher Ratgeber, 3. Aufl., S. 209), die Nachkonsekration laut zu vollziehen, „wenn auch der Gesang der Gemeinde dazwischen ertönt“. Wenn die Gemeinde nicht daran beteiligt zu sein braucht, kann auch die Rezitation leise geschehen, was leider oft üblich ist. Dann tritt wenigstens unverhüllt der irrige Gedanke hervor, daſs die Elemente selbst diese Worte nötig haben, um Sakrament zu werden. Mit Entschiedenheit erklären sich gegen die Nachkonsekration Th. Harnack (Pr. Th. I, S. 448: „Das sind Nachklänge römischer Praxis, die leicht die Vorstellung von einer magischen Wirkung der Worte erregen“), und Höfling (Aphorismen über die Abendmahlsliturgie in Zeitschr. f. Prot. u. K. XVIII (1849), S. 226 f.).

8. Als Überleitung von der Konsekration zur Kommunion ist der Gruſs: „Friede sei mit euch“, Resp.: „Und mit deinem Geiste“ oder „Amen“ üblich (S. 439). Für die Bedeutung als Absolutionsformel, die die lutherischen Agenden diesem Gruſse beilegten, ist das Wort zu wenig geeignet, zumal schon die solenne Absolution nach der Beichte vorausgegangen ist. Auch als Vertretung des osculum pacis (S. 386. 388), das die vergebende Liebe und die Gemeinschaft der Kommunikanten ausdrückt (S. 254. 282), ist der Gruſs viel zu unbestimmt. An seiner Stelle oder mit ihm verbunden würde sich ein anderes kurzes Wort besser eignen, das auf den unmittelbar folgenden Sakramentsempfang hinweist. Dazu empfehlen sich als biblische Worte vor allem: Matth. 11, 28 („Kommet her zu mir, spricht der Herr etc.“) oder Luc. 14, 17 („Kommt, denn es ist alles bereit“) oder 1. Kor. 11, 26 („So oft ihr von diesem Brote esset etc.“) oder Ps. 34, 9 („Schmecket und sehet etc.“), welch letzteres Wort eine Stütze in dem Gebrauch der älteren Kirche findet (S. 287. 291). Solch einladendes Wort würde an die Stelle der „benedictio“ treten, die in vielen Liturgieen des Morgen- und Abendlandes (S. 286 m, 315 und 326) unmittelbar vor der Kommunion stand. Der Friedensgruſs würde sich den einladenden Worten anschlieſsen. Er könnte aber auch als Einleitungsgruſs vor die Präfation gerückt werden.

An den Eingang der Präfation haben den Friedensgruſs gestellt *Sachsen*, *Sachsen-Weimar*. Ganz weggefallen ist der Friedensgruſs in *Mis-*

souri, Schleswig-Holstein. — Den Friedensgruſs allein nach der Konsekration haben *Bayern, Braunschweig, Reuſs j. L.* Andere einladende Worte (meist mit dem Friedensgruſs verbunden) haben folgende Agenden: *Preuſsen:* Nach dem Einsetzungsbericht der Friedensgruſs, dann ein nach der römischen Messe „Domine Jesu Christe etc.“ (XXXIV, s. o. S. 546) oder auch „Domine non sum dignus etc.“ (XXXVI, S. 389) gestaltetes Gebet um würdigen Empfang, woran sich die Worte Matth. 11, 28 oder Luc. 14, 17 und Ps. 34, 9 schlieſsen. — *Baden 1857:* „Der Friede des Herrn sei mit euch allen. Vergebet euch unter einander, gleichwie Christus euch vergeben hat, also auch ihr. Keiner (unter euch) sei wider den andern, keiner ein Heuchler (s. S. 283). In aufrichtiger Liebe als vor Gott dem Herzenskündiger tretet herzu mit wahrem Glauben und rechter Demut zu dem Mahl der Gnaden. O Herr J. Chr., du ewiges Wort des Vaters, du Heiland der Welt, hilf, daſs wir uns nicht selbst das Gericht essen und trinken, dein Leib und Blut bewahre unsere Seelen zum ewigen Leben. Amen“. — *Hessen-Cassel luth.:* „Friede sei mit euch. Nahet herzu zum Tisch des Herrn, um das Heilige heilig zu empfangen mit demütigem und lauterem Herzen als heiliges Volk des Höchsten“ oder: „Kommt, denn es ist alles bereit. Erkennt euch in dem Herrn und vergebet einander, gleichwie Christus euch vergeben hat. Keiner sei wider den andern, keiner komme in Unlauterkeit“. *Hessen-Cassel ref.:* „So gehet nun herzu mit rechtem Glauben und christlicher Zucht. Jesus Christus spricht: Kommet her zu mir alle etc.“ (Matth. 11, 28). Der Friedensgruſs fehlt. *Ruſsland:* 1. Kor. 11, 26 mit angeschlossenem: „Der Friede des Herrn sei mit euch allen“. *Polen:* „Damit euch Gott Gnade gebe, das heilige Abendmahl würdig zu genieſsen, so laſst uns ihn mit Herz und Mund anrufen und also beten: (folgen vier Gebete zur Auswahl). *Luth. Kirche in Preuſsen:* „Der Friede des Herrn sei mit euch allen“. Resp.: „Amen“. „Das Heilige den Heiligen“. Resp.: „Einer ist heilig etc. (s. o. S. 286 f.). Andächtige und Auserwählte, damit aber auch Gott Gnade euch gebe, das h. Abendmahl selig zu genieſsen, so laſst uns ihn mit Mund und Herz anrufen und also beten“: (folgt ein Gebet). Eventuell kann noch Luc. 14, 17 angefügt werden.

9. Das Agnus dei (S. 386. 439) ist überall in der Abendmahlsfeier verblieben. Es gilt als Antwort auf die Verkündigung des Einsetzungsberichts: „Für euere Sünden in den Tod gegeben (vergossen)“ und als Bereitung für den Empfang des Sakraments. Seine Stelle würde es demnach nach dem Weihegebet, das in das Vaterunser ausmündet (S. 546), haben müssen. Ob es noch vor dem Friedensgruſs bezw. den damit verbundenen einladenden Worten (No. 6) sich einfügt oder nach denselben unmittelbar beim Beginn der Distribution seine Stelle findet, ist an und für sich gleich. Doch ist letzteres vorzuziehen, weil sogleich während des Gesanges die Distribution beginnen kann. Auch kann das deutsche Agnus dei von Nik. Decius: *„O Lamm Gottes unschuldig etc.“* für das *„Christe, du Lamm Gottes etc.“* eintreten.

Allerdings entsteht die Frage, ob das Agnus dei allein der entsprechende Ausdruck dessen ist, was die Gemeinde auf diesem Höhepunkte der Abendmahlsfeier vor den Empfang empfindet. Auf die volle Gnadenbotschaft, die in dem Einsetzungsbericht erscheint, wird neben dem Kyrie eleison, das allein in dem Agnus dei zum Ausdruck kommt, gerade die lobpreisende Anbetung der Gnade Gottes in Christo ihr volles Recht beanspruchen. Die alte Kirche hatte unmittelbar vor der Distribution das „Gloria in excelsis“ (S. 287). In der That würde dieses liturgische Stück, das den Lobpreis der Erlösung und den Stand der Gotteskindschaft ausdrückt, an dieser Stelle, sei es in der ursprünglichen Gestalt oder als Lied (*„Allein Gott in der Höh' sei Ehr' etc.“*). vortrefflich sich eignen, zumal das angeschlossene Laudamus te ausdrücklich das Agnus dei in sich schliefst (vgl. v. 3 des genannten Liedes). Bisher hat allerdings keine lutherische Agende diesen Weg betreten, da in dem einheitlichen Predigt- und Abendmahlsgottesdienst das Gloria in excelsis schon am Anfang seine Verwendung gefunden hat. Wenn aber, wie wir fordern, Predigt- und Abendmahlsgottesdienst gesondert werden, würde keinerlei Bedenken vorliegen, der früheren kirchlichen Sitte gemäfs dieses dem ersteren angehörige Stück auch in letzterem aufzunehmen. Nimmt man Anstand, das Gloria in excelsis auch hier einzufügen, so würde jedenfalls ein anderes lobpreisendes Wort, entsprechend dem: „Einer ist heilig, einer ist der Herr etc.“ der alten Kirche (S. 287) oder Off. Joh. 5, 12 durchaus geeignet sein.

Zwischen Einsetzungsbericht und dem folgenden Vaterunser steht das Agnus dei in *Bayern;* nach dem Einsetzungsbericht und vor dem Friedensgrufs in *Baden, Braunschweig, Hessen-Cassel luth., Preufsen.* Beim Beginn der Distribution wird es gesungen in *Sachsen, Sachsen-Weimar, Rufsland.*

10. Obgleich die Spendeformel nach der Auffassung der lutherischen Kirche kein wesentlicher Bestandteil der Abendmahlsfeier ist, so wird doch ihre Anwendung als „eine Applikation, bei einem jeden Individuo zu mehrerer Erinnerung und Stärkung aller Schwachgläubigen und zu mehrerer Trost“, und „damit einem jeden Kommunikanten des Herrn Christi Wohlthaten, auch dieses Sakramentes Nutz und Wirkung absonderlich erinnert werde“ (S. 440) durchaus wünschenswert sein, zumal alle neueren Agenden eine Spendeformel haben. Welche der üblichen Spendeformeln (S. 440) angewendet wird, ist an und für sich gleich, wenn nur die soeben genannte Bedeutung derselben darin zum Ausdruck kommt. Nur

mufs entschieden streng darauf gehalten werden, dafs die Spendeformel nicht im Gegensatz zu ihrer wahren Bedeutung zu einem Kriterium, sei es der Konfession oder der Union gemacht werde, weil die Abendmahlsfeier niemals der Boden ist, auf dem dogmatische Streitfragen zum Austrag gebracht werden dürfen (S. 18). Daher gilt es gerade, die Spendeformel, an die sich in der preufsischen Landeskirche durch die *Preufsische Agende 1821* soviel Zerwürfnis geknüpft hat, für jede Landeskirche und in der preufsischen Landeskirche für jede einzelne Gemeinde unbedingt festzustellen, damit nicht Gelegenheit zu tendenziösem Mifsbrauch geboten wird.

Eine „lutherische" Spendeformel, obgleich dieser Ausdruck oft für die oben S. 440 sub 12 c. genannte gebraucht wird, giebt es nicht, da Luther nur die Spendeformel der römischen Messe zu fakultativem Gebrauch zuliefs, Bugenhagen in seinen Agenden jede Spendeformel ablehnte und die übrigen lutherischen Agenden des 16. Jahrh. ganz verschiedene Spendeformeln enthalten. Erst die kryptocalvinistischen Streitigkeiten stempelten die oben genannte Spendeformel, auch zuweilen mit der Erweiterung: „das ist der wahre Leib etc." zum konfessionellen Unterscheidungszeichen der lutherischen Kirche behufs Abhaltung der Calvinisten (S. 440, vgl. auch Kahnis, Dogmatik[1] III, S. 511). In denselben Fehler, nur nach der entgegengesetzten Seite, verfiel die *Preufsische Agende*, die die oben (S. 450) genannte Spendeformel als Ausdruck der Union einführen und den Gemeinden aufzwingen wollte. An und für sich ist diese Spendeformel der *Preufsischen Agende* zum Gebrauch durchaus geeignet. Sie wird mit Unrecht die „referierende" Spendeformel genannt, wie K. J. Nitzsch (Prakt. Th. § 360) gut nachgewiesen hat, denn sie bezeugt (wenn man die Worte „spricht unser Heiland," im Präsens einschaltet) die Gegenwart des Herrn, der zu den Kommunikanten seine Worte in diesem Augenblicke spricht. So wenig man das Wort Matth. 11, 28, wenn es vor der Distribution zu der gesamten Gemeinde gesprochen wird (S. 549), als ein Referat aus vergangenen Zeiten deuten dürfte, so wenig gilt dies von dem Gebrauch der Worte Christi, die er im ersten Abenmahl selbst gesprochen hat und in jedem Abendmahl von neuem durch den Mund des Spendenden wiederholen läfst. Bugenhagen, der die Anwendung einer Spendeformel deshalb ablehnte, weil man es „nicht besser machen könne", als es die vorausgehenden Worte Christi im Einsetzungsbericht gesagt hätten, würde gegen diese Spendeformel nichts einwenden können, weil sie eben diese „nicht besser zu machenden" Worte als in diesem Augenblick von Christo zu den Kommunikanten gesprochene ganz unverändert darbietet. Nur der tendenziöse Mifsbrauch, sie als Unionsspendeformel einzuführen, hat ihr einen Makel aufgedrückt, der an und für sich nicht an ihr haftet.

Die neueren lutherischen Agenden haben durchgängig die oben S. 440 sub. m, c. verzeichnete sog. „lutherische" Spendeformel. Der „wahre" Leib ist aufgenommen in *Missouri*. In [ ] eingefügt (also fakultativ) steht

„wahre“ in *Bayern*, *Schwarzburg-Rudolst.*, *Hessen-Cassel luth.*, *Reufs j. L.*, *Sachsen-Weimar*. — *Hessen-Cassel ref.* hat die Spendeformel S. 440, m, b. *Hessen-Cassel un.*, *Baden* haben: „Unser Herr Christus spricht (Christus spricht): Nehmet hin etc.“ In *Preufsen 1894* sind folgende Spendeformeln in Gebrauch: a) die der früheren Provinzialagenden (S. 450), b) die sog. „lutherische“ Spendeformel mit den Varianten im Singular oder Plural, oder: „Der Leib (das Blut) unseres Herrn J. Chr., für dich in den Tod gegeben (für deine Sünden vergossen), der (das) stärke und bewahre dich im rechten Glauben zum ewigen Leben. Amen“. c) „Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Der Kelch, den wir segnen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi“, oder: „Der Kelch der Danksagung, damit wir danksagen, ist die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi zur Vergebung unserer Sünden“. Indem diese in der Landeskirche gebräuchlichen Spendeformeln als „gleichberechtigte“ in die Agende aufgenommen sind, ist ihnen der Charakter des einander ausschliefsenden Gegensatzes (Konfession und Union) genommen. Der Gebrauch dieser gleichberechtigten Spendeformeln aber richtet sich nach der örtlichen Gottesdienstordnung, so dafs die Wahl unter denselben nicht in das Belieben des Geistlichen oder der Gemeindevertretung gestellt ist. Nur mit Genehmigung des Kirchenregiments darf die in einer Gemeinde im Gebrauch stehende Spendeformel mit einer der andern in die Agende aufgenommenen vertauscht werden. Andererseits dürfen durch die landeskirchliche Gesetzgebung beschlossene agendarische Ordnungen, die die Verwaltung der Sakramente betreffen, in den einzelnen Gemeinden nicht ohne Zustimmung der Gemeindeorgane verändert werden (Generalsynodalordnung § 6, 3). Durch die erstere Bestimmung werden die Gemeinden vor der Vergewaltigung aus ihrer eigenen Mitte, durch letztere Verfügung vor Vergewaltigung von oben geschützt, so dafs die traurigen Wirren, wie sie sich an die Agende von 1821 anschlossen (S. 449), nicht mehr möglich sind.

11. Die sog. Selbstkommunion des fungierenden Geistlichen, die in der älteren lutherischen Kirche niemals ohne Beteiligung der Gemeinde, fast durchgängig aber bei der Abendmahlsfeier der Gemeinde vorgesehen war (S. 439), ist im Laufe der Zeit meistens aufser Gebrauch gekommen, teilweise direkt verboten worden. Wo mehrere Geistliche an einer Gemeinde amtieren, wird man nicht unnötigerweise die Form des Gebens und Nehmens durchbrechen. Wo aber ein einzelner Geistlicher angestellt ist, ist das Verbot der Selbstkommunion eine Härte. So wenig die aktive Beteiligung des fungierenden Geistlichen bei jeder Abendmahlsfeier der Gemeinde gefordert werden darf, so darf doch dem Geistlichen nicht das allen Gemeindegliedern stets offenstehende Sakrament verschlossen werden, zumal in Gegenden, in denen nur schwer ein anderer Geistlicher aushelfen kann. Dafs der Geistliche in die vorausgehende Beichte und Absolution sich selbst mit

einschliefst, wird niemand nach evangelischen Grundsätzen beanstanden können.

Luther hat stets die Selbstkommunion der Geistlichen, auch wo mehrere an der Gemeinde sind, vertreten (*Form. miss.*: „deinde communicet tum sese, tum populum“ vgl. auch 31, S. 316) und nur die Kommunion des Geistlichen ohne Beteiligung der Gemeinde verworfen (S. 505), wenn er auch noch 1520 in der Schrift de capt. Babylon. sagt: „Ecce ibo et mihi soli sacramentem suscipiam, sed inter suscipiendum pro illo et illo orabo“ (Opp. var. arg. V, S. 53). Die Schmalkald. Artikel (p. II, art. 2, Rech. S. 307) verbieten nur das von der Gemeinde gesonderte Nehmen des Sakraments. M. Chemnitz betrachtet die Selbstkommunion des Geistlichen beim Gemeindeabendmahl als unbedenklich, wenn sie dem Geistlichen nicht als Verpflichtung auferlegt wird (Ex. Conc. Trident. II, 4, 9). Im 17. Jahrh. wurde die Selbstkommunion auf die Notfälle beschränkt. Verboten wurde die Selbstkommunion in Kursachsen 1625, in der Oberlausitz 1660, im Herzogtum Preufsen 1697. Unter den neueren Agenden giebt *Rufsland*, *Hessen-Cassel luth.* für die Selbstkommunion des Geistlichen Anweisung. Die 1. preufsische Generalsynode 1880 beschlofs, dafs die Bestimmungen, die in einzelnen Gebieten der preufs. Landeskirche die Teilnahme der Geistlichen an der Abendmahlsfeier der Gemeinde durch Selbstkommunion verbieten, aufgehoben werden sollten. (Vgl. zu der Frage die betr. Verhandlungen, S. 447 ff. Kleinwächter, Von der sog. Selbstkommunion. 1878. E. Baumann, Das Selbstkommunizieren des evangelischen Geistlichen. 1880).

12. Der gegenwärtigen lutherischen Abendmahlsfeier fehlt vollständig der Ausblick auf die Parusie, der der alten Kirche auf Grund von 1. Kor. 11, 26 durchaus eigen war. In dem Schlufsgebet nach der Abendmahlsfeier sollte der Ausblick auf die Vollendung mit Benutzung der von der Didache gegebenen Gebetsform (S. 248 ff.) zum Ausdruck kommen, wobei das Hosianna mit dem Benediktus seine Verwendung fände und seiner alten kirchlichen Bedeutung zurückgegeben würde. Der kurze übliche Abschlufs mit einer Kollekte erscheint als Krönung der gesamten Feier zu dürftig.

13. Mit dem aaronitischen Segen wird die Gemeinde entlassen, worauf die Gemeinde noch einen Schlufsvers singt (S. 537).

§ 66. Die Vereinigung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes.

Da die organische Vereinigung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes, wobei die gesamte Gemeinde (ohne Zwang für den einzelnen) als Abendmahlsgemeinde vorausgesetzt wird, auf Gründonnerstag, Charfreitag und etwa Bufstag sich

beschränken soll (S. 508), so ergiebt sich die Gottesdienstordnung der Bufstage (§ 64) als die gegebene Grundform des dem Abendmahl vorausgehenden Predigtgottesdienstes. Die Predigt selbst würde von selbst zugleich zur „Beichtrede“ werden. Nach einem Liedervers nach der Predigt leitet der Geistliche vom Altar aus mit ganz kurzen Worten auf die Beichte und Absolution selbst über, und es schliefst sich die Abendmahlsfeier in der § 65 gezeichneten Form an. Das allgemeine Kirchengebet würde den Zusammenhang zerreifsen, wenn es entweder vor der Beichte oder nach der Absolution eingefügt würde. Darum ist es inhaltlich in das Schlufsgebet des gesamten Gottesdienstes aufzunehmen (§ 65, 10), denn die durch die vollzogene Abendmahlsfeier verbundene Gemeinde ist in der rechten Bereitschaft, Bitte und vor allem Fürbitte vor Gott zu bringen.

§ 67. Die Ordnung der Nebengottesdienste.

1. Wenn der sonntägliche Vormittagsgottesdienst hergebrachtermafsen nach der gottesdienstlichen Hauptstunde und wegen des zahlreichsten Besuchs der Gemeinde „Hauptgottesdienst“ heifst, so versteht man unter Nebengottesdiensten alle anderen auf die Sonntage oder Wochentage fallende Gottesdienste, die entweder für die gesamte Gemeinde oder (als katechetische Gottesdienste) für die Jugend bestimmt sind. Es kommen als die z. Z. üblichen Gottesdienste folgende in Betracht: a) die auf den frühen Morgen, Nachmittag und Abend der Sonn- und Festtage fallenden Gottesdienste, sowie die Gottesdienste in der Woche, die die Predigt zum Mittelpunkte haben, b) die sog. Betstunden, c) die liturgischen Gottesdienste, d) die Bibelstunden (Missionsstunden etc.), e) die Unterredungen mit der konfirmierten Jugend (Katechisationen), f) die Kindergottesdienste.

2. Die Predigtgottesdienste an Sonn- und Festtagen und in der Woche (letztere öfters nur an den Freitagen der Passionszeit) werden unter einander gleichartig zu gestalten sein. Die Predigt wird das Hauptstück bilden, das eine einfachere Umrahmung als im Hauptgottesdienst erhält. Die einfachste Form ist die, dafs der Predigt nur der Gesang eines Liedes vorausgeht *(Sachsen, Schwarzb.-Rudolst. Reufs j. L.)* und Gebet, Vaterunser und Segen mit Schlufsvers folgt. Letztere Gebetsstücke sind an den Altar zu verlegen (S. 533). Wünschenswert ist, dafs nach einem Eingangs-

lied sich eine kurze Liturgie vor das Predigtlied einfügt. Am meisten ist nach einer Antiphonie mit folgendem Gloria patri ein Eingangsgebet zu empfehlen *(Bayern)*. Die Einfügung einer besonderen Lektion (Psalm) mit vorausgehender Antiphonie, Salutation und Kollekte *(Preufsen, Hessen-Cassel, Braunschweig)* ist für diese Gottesdienste nicht unbedingt nötig. Wenn für den Abendgottesdienst das Magnificat oder das Nunc dimittis in antiphonischer Form aus den alten Vespergottesdiensten (S. 443) Verwendung fänden *(Hessen-Cassel ref.)*, so würde es sehr zu billigen sein.

3. Die sog. Betstunden, die hie und da am frühen Nachmittag noch gehalten werden, sind sehr dürftig ausgestattet. Sie enthalten Gemeindegesang, Schriftlektion, Gebet, Vaterunser, Segen, Schlufsgesang. In dieser Form werden sie nur ein Schattendasein führen.[1]) Wenn es in Städten wenigstens in einer Kirche ermöglicht werden könnte, die Metten- und Vespergottesdienste mit Chorgesang und antiphonischem Psalmengesang einzurichten, würde es ein Gewinn sein. Allerdings wird dies schwierig sein, da im Psalmengesang geübte Gemeinden und zunächst ein fester Sängerchor dazu gehören; letzterer steht in unsern gegenwärtigen Verhältnissen schwerlich so oft zur Verfügung. In mustergültiger Weise hat das Mecklenburg-Schweriner Cantionale (II, 1, S. 4—225) Anweisungen für diese Gottesdienste gegeben.

4. Die sog. liturgischen Gottesdienste an den Vorabenden (oder Abenden) der Feste sind Gottesdienste, in denen nicht das persönliche Zeugnis des Geistlichen, sondern einzig und allein die unmittelbare Macht des Wortes der Schrift in den verschiedenen Lektionen, die alle unter dem Gesichtspunkt des betreffenden Festes stehen, zur Geltung kommt. Die Gemeinde antwortet stets auf die betreffende Lektion mit einem derselben genau entsprechenden Gesang. Der Chor bekommt in den liturgischen Gottesdiensten besondere Bedeutung (§ 70, 2) teils durch besondere Gesänge, teils durch den Wechselgesang mit der Gemeinde. Die

---

[1]) Die berühmten Motetten der Leipziger Thomaskirche sind solche Betstunden, denen ein Gesang des Thomanerchors vorausgeht und ursprünglich auch folgte. Es ist zu beklagen, dafs zur Zeit aus falscher Rücksicht auf das Publikum, das nur einen Kunstgenufs sucht, die beiden Gesangsstücke sich unmittelbar folgen, und dafs sich dann erst die Betstunde anschliefst, vor der fast sämtliche Zuhörer die Kirche verlassen.

Person des Predigers tritt ganz hinter der des Liturgen zurück. Höchstens darf der Geistliche mit ganz kurzen Worten die Gemeinde zur Anhörung der Lektionen vorbereiten. Eine homiletische Ansprache aber bleibt ausgeschlossen. Das Schlufsgebet kann ein freies Gebet sein, doch mufs dasselbe vor allem den Charakter der Objektivität tragen, die durch die Lektionen gegeben ist. Insbesondere eignet sich die Passionszeit (Charfreitag) vorzüglich für den liturgischen Gottesdienst, weil nichts so unmittelbar zum Herzen der Gemeinde spricht als die Leidensgeschichte, die ohne jede Erklärung in ihren einzelnen Abschnitten zur Vorlesung kommt. Sodann eignet sich besonders das Weihnachtsfest (am Vorabend als Vesper), das Reformationsfest, der Totensonntag, der Jahresschlufs. Zu nennen sind auch Ostern, Pfingsten, Himmelfahrt, Erntedankfest, Geburtstag des Landesfürsten.

Unter den neueren Agenden haben *Sachsen*, *Preufsen*, *Schwarzb.-Rudolst.*, *Hessen-Cassel*, *Reufs j. L.*, *Rufsland* Vorlagen für liturgische Gottesdienste aufgenommen. (*Sachsen* und *Schwarzb.-Rudolst.* haben am Charfreitag eine von dem Verf. des Lehrbuchs entworfene Ordnung). Vgl. auch G. Riehm, Liturgische Andachten für die Feste des Kirchenjahrs (die darin aufgenommene Liturgie für das Reformationsfest ist die vereinfachte Vorlage für die 400jährige Feier von Luthers Geburtstag vom Verf. des Lehrbuchs). Siona 1883, SS. 69. 85. 91. 106. 140. 191, 1891 S. 191, 1892 S. 150, 1895 S. 165, 1896 S. 54.

5. Den Gegensatz zu den liturgischen Gottesdiensten bilden die Bibelstunden, in denen allein die Erklärung der heiligen Schrift und zwar gewöhnlich eines Buches der Schrift im Zusammenhang bezweckt wird. Da tritt die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes ganz zurück. Ein Eingangslied und am Schlufs freies Gebet, Vaterunser und Segen bilden die Umrahmung der Schrifterklärung. — In gleicher Weise sind die Missionsstunden oder ähnliche Einrichtungen gestaltet, in denen über die äufsere Mission oder andere Gebiete der christlichen Liebesthätigkeit (Innere Mission, Gustav Adolf-Verein etc.) berichtet wird. Auch können derartige Stunden die Erklärung evangelischer Kirchenlieder enthalten. Dann singt die Gemeinde vorher das betreffende Lied.

6. Die Unterredungen mit der konfirmierten Jugend oder der Schuljugend (Katechismusexamina, Christenlehre) sind gewöhnlich so gestaltet, dafs der lutherische Katechismus und

zwar entweder ein Hauptstück mit Erklärung *(Preufsen, Sachsen, Braunschweig, Schwarzb.-Rudolst., Hessen-Cassel ref. und un.)* oder der gesamte Text des Katechismus ohne Erklärung Luthers, wobei bei Taufe und Abendmahl nur die Einsetzungsberichte in Frage kommen *(Bayern* [auch Joh. 20, 22 f. als „Amt der Schlüssel"], *Hessen-Cassel luth.),* von den Kindern aufgesagt wird. Hieran schliefst sich die katechetische Besprechung über ein Stück des Katechismus oder eine Bibelstelle. Dem Aufsagen des Katechismus gehen Eingangslied, Eingangsspruch (mit Gloria patri) und Kollekte voraus. Gebet mit Vaterunser und Segen schliefsen den Gottesdienst. Es ist aber eine wichtige Frage, ob die bisherige Form der Katechismusexamina im Interesse reger Beteiligung noch aufrecht erhalten werden kann, da jedweder Zwang des Kirchenbesuchs bei der konfirmierten Jugend ausgeschlossen ist, oder ob nicht die Einrichtung von Unterredungen und Bibelbesprechungen in freierer Form an Stelle der katechetischen Gottesdienste zu setzen ist.

7. Die Kindergottesdienste, die seit etwa vier Jahrzehnten auf deutschen Boden von England aus, meist in der Gestaltung des sog. Gruppensystems, sich siegreich Bahn gebrochen haben, sind liturgisch reicher zu gestalten als die anderen Nebengottesdienste. Es ist eine Thatsache, dafs Kinder sehr empfänglich sind für das liturgische Wechselgespräch, und dafs auf dem Wege der Kindergottesdienste das vielfach verloren gegangene Verständnis für die Liturgie in den heranwachsenden Gemeindegliedern geweckt und gepflegt werden kann. Die Liturgie des Hauptgottesdienstes kann als Grundform dienen. Nur mufs alles in Rücksicht auf das kindliche Verständnis gestaltet sein. Die Lieder können vornehmlich auch aus den geistlichen Volksliedern gewählt werden.

Besondere Kindergottesdienste, die dem Verständnis der Kinder als unmündigen Gliedern der Gemeinde entgegenkommen, hat schon in der Reformationszeit Veit Dietrich in Nürnberg eingerichtet; wir besitzen von ihm Kinderpredigten. Wenn wir die Katechismusexamina und Katechisationen aufser Acht lassen, die nicht dem unmittelbaren Bedürfnis der Erbauung dienten, sondern kirchengesetzliche obligatorische Einrichtungen zur Erziehung der Jugend waren (wie damals allerdings auch der Gottesdienst der Gemeinde S. 444 f.), so finden wir nur in der Brüdergemeinde von Anfang an wirkliche Kindergottesdienste in den besonderen monatlichen Bet- und Danktagen der Kinder, in denen die Kinder ihre eigne Litanei beteten. Schleiermacher empfing tiefe Eindrücke durch diese Kindergottesdienste. Pfarrer Oberlin im Steinthal richtete wirkliche Kindergottesdienste ein.

Vereinzelt (z. B. in Hamburg seit 1825) wurde ebenfalls auf besondere Erbauungsstunden für die Kinder Bedacht genommen. In ganz besonderer Weise wurde die gottesdienstliche Pflege der Kinder in England in Angriff genommen. Robert Raikes gründete von 1780 an in den gröfseren Städten Englands Sonntagsschulen (Sunday-Schools), in die er die Scharen vernachlässigter Kinder aufnahm. Diese Schulen ersetzten zugleich den eigentlichen Schulunterricht, da in England kein Schulzwang bestand und besteht. Aufser in Religion wurden die Kinder in den Elementarfächern unterrichtet. Im Jahre 1785 entstand durch William Fox die erste Gesellschaft zur Verbreitung von Sonntagsschulen, die dann durch die grofsartig organisierte London-Sunday-School-Union 1803 ersetzt wurde. Auch in Amerika fand die Sonntagsschule Verbreitung. Für die Form der englischen Sonntagsschule, in der eine gröfsere Zahl freier Helfer und Helferinnen aus der Gemeinde mitwirken, so dafs die gottesdienstliche Unterredung mit den Kindern zu gleicher Zeit in demselben Raum in verschiedenen Gruppen sich vollzieht, wurde besonders von Woodruff und Broekelmann seit 1864 in Deutschland eine eifrige Propaganda unternommen, die von seiten der kirchlichen Kreise wie auch der Schulmänner vielfache Opposition fand. Doch hat sich diese „Sonntagsschule" siegreich Bahn gebrochen, da sie sich durch ihren thatsächlichen Erfolg als die dem Bedürfnis der Kinder entsprechendste Form erwies. Mit Recht ist der Name „Sonntagsschule" mit dem Namen „Kindergottesdienst" auf deutschem Boden vertauscht worden. Statt der Predigt fügt sich als Hauptstück des Gottesdienstes die Besprechung eines Schriftabschnittes ein, die sich zwischen den Helfern und der ihnen zugewiesenen Gruppe von Kindern vollzieht. Zu dieser Besprechung müssen die Helfer von dem Leiter des Kindergottesdienstes vorbereitet werden. Die zusammenfassende Besprechung des Textes liegt sodann in der Hand des Leiters. Doch ist auch die Form zulässig, dafs der Leiter in einer kurzen Predigt den Textabschnitt auslegt und die Helfer sodann das Gehörte abfragen.

Eine Ordnung der Kindergottesdienste in der oben dargelegten Form haben folgende Agenden aufgenommen: *Sachsen, Preufsen, Schwarzb.-Rudolst., Hessen-Cassel, Braunschweig, Reufs j. L.* Der Gesangbuchentwurf für Elsafs-Lothringen 1898 hat eine besondere Abteilung „Lieder für den Kindergottesdienst", in die allerdings auch viele Lieder aufgenommen sind, die ebenfalls unter die Gesänge der mündigen Gemeinde gehören.

§ 68. Die Gestaltung der liturgischen Gebete.

G. Kapp, Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden. 1831. — K. J. Nitzsch, Pr. Th.[3] 2, S. 321 ff. § 285 ff. — Th. Harnack, Pr. Th. 1, S. 468 ff. 628 ff. — Über die Anbetung Christi bezw. das Gebet zu Christus s. C. Lüdemann, Die Verleugnung Gottes des Vaters. 1861. — A. Decker, Was wir predigen und lehren und zum Streit über die Verleugnung Gottes des Vaters. 1862. — H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 106. — Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel (in Skizzen aus dem Leben der alten K., S. 1 ff.). — Chapuis, Die Anbetung Christi (in

ZThK. VII, S. 28 ff.). — Lezius, Die Anbetung Jesu neben dem Vater. Ein Beitrag zu Luthers Gebetslehre. 1892. — Loofs, Art.: „Christologie, Kirchenlehre“ in PRE.³ 4, S. 21.

1. Eine wichtige liturgische Forderung ist die rechte Gestaltung der gottesdienstlichen Gebete. Das individuelle Gebet des einzelnen Christen im täglichen Leben ist der unmittelbare freie Erguſs eines Herzens in besonderer Lage und nach der augenblicklichen Stimmung, das nach der äuſseren bestimmten Formulierung der Wünsche und Seufzer, die aus dem Innern quellen, nicht ängstlich zu fragen braucht.[1]) Ganz anders steht die Sache bei den gottesdienstlichen Gebeten, die in ihrer äuſseren Gestaltung der versammelten Gemeinde auf die Lippen gelegt werden, und die darum im ganzen wie im einzelnen der rechte Ausdruck eines christlichen Gemeindegebets sein müssen. Hier liegt die groſse Schwierigkeit für die Gestaltung solcher Gebete, weil unter der äuſserlich korrekten Form die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des Gebets leicht Schaden leiden kann.

2. Die Frage, wie die Anrede der Gebete zu gestalten sei, ist nicht eine nebensächliche. Alle Anbetung im Gottesdienst ist die Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit, d. h. in Christo Jesu, der die Wahrheit ist (S. 31 f. 43 ff.). Daſs Christo Anbetung gebühre, ist eine unmittelbare Gewiſsheit des christlichen Glaubensbewuſstseins, das sich auch kultisch einen Ausdruck giebt. Aber eine Anbetung Christi, die *auſserhalb* der Anbetung des Vaters sich stellt, giebt es nicht, so gewiſs auch wiederum eine jede Anbetung des Vaters nur in Christo Jesu sich vollzieht. Wenn das Gebet in seiner äuſseren Fassung an den Vater („allmächtiger Gott, barmherziger Vater“) sich wendet oder direkt Christus als das lebendige Haupt der Gemeinde anruft, so ist es doch immer nur der *eine* Gott (dogmatisch ausgedrückt: das *eine* göttliche Wesen in drei Personen), der angebetet wird.[2]) Doch ist es für die liturgische Gestaltung nicht gleichgiltig, welche Anrede gewählt ist. Der Charakter des Gebets

---

[1]) Matthias Claudius: „Wenn der Wunsch inwendig in dir dich nahe angeht und warmer Complexion ist, so wird er nicht lange anfragen, er wird dich übermannen, wie'n starker gewappneter Mann, wird sich kurz und gut mit einigen Lumpen von Worten behängen und am Himmel anklopfen“.

[2]) Achelis, Pr. Th.² 1, S. 400.

mufs darüber entscheiden. Das Vaterunser als Typus eines rechten Gebetes der Kinder Gottes zeigt, dafs die Bitten, die das innere und äufsere Leben umfassen, an den Vater sich richten. Die altkirchliche Bestimmung, dafs die liturgischen Gebete (vom Altar aus) an Gott den Vater sich wenden (S. 364), hat ihre Bedeutung und ist in der älteren lutherischen Kirche bewahrt worden. Daher werden insonderheit die allgemeinen Kirchen-(Fürbitten-)Gebete, die Kollekten, das Weihegebet der Abendmahlselemente diese Form tragen. Aber damit ist nicht der Gemeinde das Recht genommen, auch an Jesum Christum als das Haupt der Gemeinde in direkter Anrede sich zu wenden, sei es vor allem im anbetenden Lobpreis, sei es auch mit der Bitte um die Segensgabe seines Erlösungswerks oder um die Vollendung seines Reiches. Das „Christe eleison", die Bitte zu Christus in dem grofsen Gloria, das Agnus dei behalten ihr volles Recht. Auch ein Abendmahlsgebet in der Gestalt, wie es z. B. die *Preufsische Agende* hat (S. 546), ist durchaus gerechtfertigt. Insbesondere wird aber der Gemeinde unbeschränkt der Schatz der Kirchenlieder bleiben, in denen unmittelbar Christus oder der heilige Geist (letzteres in allen Pfingstliedern) angerufen wird. Sie sind im Unterschied von den liturgischen Gebeten mehr Ausdruck der subjektiven Frömmigkeit und einer gehobenen Stimmung.

Im N. T. ist ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (AG. 2, 21. 9, 20 f. 22, 16. Röm. 10, 13 f. 1. Kor. 1, 2. 2. Tim. 2, 22) der hauptsächliche Ausdruck des lobpreisenden Bekenntnisses.[3]) Röm. 10, 9. 11. wird das ὁμολογεῖν κύριον Ἰησοῦν mit dem ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου (v. 9. 10) gleichbedeutend gebraucht. Vgl. auch 1. Kor. 12, 3. Phil. 2, 9—11. Die kultische Gestaltung solchen Bekenntnisses als Gebet findet sich Off. Joh. 5, 12 f. 11, 15. — Die direkte Anrede Christi im Bittgebet findet sich im N. T. nur sparsam. Das μὲ in Joh. 14, 14 ist textkritisch unsicher. Ob 2. Kor. 12, 8 unter κύριος Gott oder Christus zu verstehen ist, kann fraglich erscheinen. Doch ist das letztere wegen der konstanten Bezeichnung Christi als κύριος bei Paulus höchst wahrscheinlich. Paulus bittet Christus als den Besieger des Satan. Unzweifelhaft erscheint die Bitte zu Christus AG. 7, 60, 1. Kor. 16, 22 (s. die Bedeutung des Maranatha S. 249), Off. Joh. 22, 17. 20. Die drei letzten Stellen beziehen sich auf die Parusie des Herrn. Jedenfalls ist dadurch das

[3]) In LXX bedeutet dieser Ausdruck als Übersetzung von קְרָא בְּשֵׁם oder שֵׁם קָרָא den Herrn im Kultus anrufen, verehren als Bethätigung des Gottesdienstes (1. Mos. 4, 26. 12, 8. 13, 4. Ps. 79, 6. 105, 1 und öfter). Doch heifst ἐπικαλεῖσθαι als Übersetzung von קָרָא auch bitten (1. Sam. 12, 17. 2. Sam. 22, 4. 7. 1. Kön. 8, 43 und öfter.

direkte Bittgebet zu dem erhöhten Christus im N. T. bezeugt, wenn auch thatsächlich alle anderen direkten Gebete an Gott sich richten (AG. 1, 24 4, 24 ff.) Die nachapostolische Kirche ist diesen Spuren gefolgt. Dafs die Christen Christusanbeter seien, war für sie ein charakteristisches Erkennungszeichen. Vgl. den Bericht des Plinius: „carmina Christo quasi deo dicere invicem“ (S. 247). Euseb. h. e. 5, 28,5: *ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ ... Χριστὸν ὑμνοῦντες*“). Die Heiden der apologetischen Zeit hielten die Verehrung Jesu „des gekreuzigten Sophisten“ für ein Kennzeichen der Christen (Lucian, de morte Peregr. 13, Martyr. Polyc. 17, 2, Orig. c. Cels. 8, 12—14, s. Loofs a. a. O.). Origenes (*περὶ εὐχῆς* c. 15) sagt, dafs wir „nur zu Gott, dem Vater des Weltalls, doch nicht mit Umgehung des Hohenpriesters“, also „durch Jesum Christum“, „vermittelst des Hohenpriesters und Fürsprechers“ beten sollen. In den liturgischen Quellen der älteren Kirche wenden sich aber die eigentlichen kultischen Gebete stets an Gott (Clem. Rom., S. 244. Didache, S. 248. C. A., S. 281 ff.). In der Didache finden wir aber auch den an Christus gerichteten Ruf Maranatha (S. 249). Charakteristisch ist, dafs in den morgenländischen Liturgieen das Weihegebet der Eucharistie und die darin aufgenommene Anamnese des Einsetzungsberichts stets an Gott gerichtet ist (Brightman 1, S. 20. 51. 87. 132. 176. 232. 285. 327. 385. 405. 437). Nur in einigen späteren Redaktionen findet sich die Wandlung in die Anrede Christi (Assemani, Missale Alexandr. II, S. 12. — Röm. Quartalschr. II, S. 22). In der Form der Anamnese vor dem Vater steht auch der Einsetzungsbericht in der römischen Messe. Auch die im Morgenland übliche sog. Epiklese des heil. Geistes ruft niemals den heiligen Geist an, sondern bittet Gott, dafs er seinen heil. Geist sende (S. 264 f.). In der abendländ. Kirche wurde als kultische Ordnung ausdrücklich festgestellt, dafs alle Gebete, die von dem Altar aus gebetet werden, an den Vater sich richten sollten (S. 364). Dagegen blieb schon in älteren Zeiten dem gehobenen Ausdruck der subjektiven Frömmigkeit, die in den Hymnen sich einen Ausdruck giebt, auch die Anrede Christi neben der des Vaters. So z. B. in der grofsen Doxologie des Gloria in excelsis, das sich zuerst in C. A. VII, c. 47, findet. Doch ist auch hier die Sachlage nach dem unsicheren Text nicht ganz klar.[4])

---

[4]) Lagarde hat in seiner Ausgabe die Form, die auch dem Gloria der römischen Messe zu Grunde liegt: „*κύριε υἱὲ μονογενῆ Ἰησοῦ Χριστέ καὶ ἅγιον πνεῦμα. Κύριε ὁ θεὸς ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς* etc.“ Dennoch scheint dies eine spätere Textrecension zu sein, die wohl durch den lateinischen veränderten Text, wie er im gottesdienstlichen Gebrauch innerhalb der Messe stand, bewirkt worden ist. Gehört doch das älteste Manuskript der C. A. erst dem 12. Jahrhundert an. In einer der vier wichtigsten Handschriften und in der editio princeps von Turrianus 1563 lautet der Text an dieser Stelle: „*κύριε ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσθεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν*“, entbehrt also des Charakters der Anrufung Christi. Nach denselben Quellen heifst es dann am Schluís: „*ὅτι σὺ* (sc. *κύριε ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ*) *μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ θεοῦ πάσης γεννετῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα τιμὴ καὶ σέβας.*“ Darin scheint zuletzt Jesus Christus direkt an-

Später wurden auch direkte Bittgebete an Jesus Christus in den Canon missae aufgenommen, nämlich das „Agnus dei", das sich schon in der Lit. Jac. (S. 388), dort aber nicht in der Form des Gebets, findet, und die Gebete „Domine Jesu Christe, qui dixisti etc." (XXXIV), „Domine J. Chr., fili dei vivi" (XXXV), „Perceptio corporis tui etc." (XXXVI), „Corpus tuum, domine, quod sumpsi etc." (XXXVIII), die sich aber alle deutlich als späteren Ursprungs erweisen, da sie im 9. Jahrh. z. B. Rhabanus Maurus (de ordine sacram.) noch nicht kennt. Das „Christe eleison" ist ebenfalls eine spätere Wandlung des Kyrie eleison (S. 359), die die griechische Kirche niemals angenommen hat. An den heiligen Geist richtet sich kein Gebet (auch nicht zu Pfingsten). Die expositio missae Hugonis cardinalis ordinis praedicatorum (Nürnberg 1507) sagt S. 4: „Notandum, quod omnis oratio dirigitur ad patrem vel filium, nulla autem ad spiritum sanctum. Hujus ratio est, quia spiritus sanctus donum est, et a dono non petitur donum sed a largitore doni. Petitur autem a patre et filio, cum spiritus s. ab utroque procedat. Unde ad patrem et filium dirigitur oratio tanquam ad alicujus datorem, et non ad spiritum s., qui est donum" (Kapp a. a. O., S. 152).

Luther stand der Frage der Gebetsanrede in seinem persönlichen Glaubensleben völlig unbefangen gegenüber. Wir finden bei ihm Gebete an Christus in reicher Auswahl. Doch ist es nicht richtig, wenn Lezius (a. a. O.) glaubt nachweisen zu können, dafs Luther die Anbetung Jesu neben der Anbetung des Vaters gehabt habe. Zweifellos hat gerade Luther Jesus stets so innig mit dem Vater verbunden, dafs jedes Gebet an Jesus zugleich für ihn Gebet an Gott den Vater ist. Jesus ist für Luther der Jehova des alten Testaments. „Hieraus folget gewaltiglich und unwidersprechlich, dafs der Gott, der das Volk Israel aus Ägypten und durchs rote Meer geführet, in der Wüsten durch die Wolkensäule und Feuersäule geleitet, mit Himmelsbrot genähret, ... sei eben der Gott und kein anderer, denn Jesus von Nazaret, Marien und Jungfrauen Sohn, den wir Christen als unsern Gott und Herrn nennen, den die Juden gekreuziget haben. . . Item er ist's, der auf dem Berg Sinai Mose die zehn Gebote giebt und spricht: Ich der Herr bin dein Gott. . . Ja Jesus Nazarenus, am Kreuz für uns gestorben, ist der Gott, der in dem ersten Gebot spricht: „Ich der Herr bin dein Gott". (37, S. 57, vgl. auch 39, S. 8. 41, S. 207. Opp. lat. 18, S. 97). Der deus revelatus ist für Luther Christus „sicut in psalmo canimus: Er heifst Jesus Christ, der Herr Zebaot und ist kein ander Gott" (Opp. lat. VI, S. 300. Vgl. v. 2 von: *„Ein feste Burg etc."*). Luther kennt nicht eine Anbetung des Sohnes neben dem Vater, sondern nur eine Anbetung Gottes (des Vaters) in der Anbetung Christi. „Wenn du Jesum Christum anrufest und sprichst: O mein lieber Herr Gott, mein Schöpfer und Vater, Jesu Christe, du einiger, ewiger Gott!, darfest du nicht sagen, dafs der Vater und Heiliger Geist darum zürnen; sondern erkennen, welche Person du anrufest, gleich alle drei Personen und den einigen Gott anrufest; denn du kannst keine

---

geredet zu sein. Doch ist der Satz in dieser Form durchaus nicht verständlich, da zuletzt das δί οὗ sich auf Christus, σοι zweifellos auf Gott bezieht, wozu eine unmittelbar vorhergehende Anrede Christi durchaus nicht pafst. Der Text scheint hier verderbt zu sein.

Person ohne die andere anrufen, sintemal da ist ein einiges, unzertrenntes göttliches Wesen in allen und in einer jeglichen Person“ (37, S. 60). Ja Luther sieht das Vaterunser als ein direkt an Christus gerichtetes Gebet an (44, S. 258, 1^2, S. 247, 4^2, S. 336. Opp. lat. 23, S. 272, s. Lezius a. a. O. S. 64 f.).

Das alles sind Aussprüche und Gebete Luthers, die aus seiner inneren persönlichen Glaubensstellung zu Gott und Christo entspringen. Hier ist für die Gestaltung der Gebete die gröfstmöglichste Freiheit berechtigt. Anders steht es aber mit den liturgischen Gebeten der Gemeinde, die, wenn sie auch stets zu dem einen Gott sich wenden, doch in der Anrede nicht willkürlich die Namen Gottes des Vaters mit dem Namen Jesu vertauschen dürfen. Die alte oben genannte, bewährte Tradition der Kirche wird mafsgebend bleiben. Th. Harnack (Pr. Th. 1, S. 471) sagt richtig: „Wir müssen uns für den kirchlichen Gebrauch entschieden erklären, wonach in der Regel zu Gott dem Vater, dem Dreieinigen, aber im Namen Jesu, gebetet wird. Damit ist ganz und gar nicht ein Abschwächen der Gottheit Christi gemeint, aber Christus führt zum Vater, und das höchste Leben ist das Leben mit Christo in Gott. Auch soll damit nicht dem Rechte der Kirche entgegengetreten werden, bei besonderen Veranlassungen, wie bei dem heil. Abendmahle, am Charfreitage oder am Pfingstfeste zu Christo oder zum heiligen Geiste zu beten, sondern es handelt sich nur um die Regel.“ Der Wechsel der Anrede in ein und demselben Gebet wird, wenn er innerlich begründet ist, an sich nicht zu beanstanden sein (vgl. das Kyrie und das grofse Gloria). Doch unterliegen die Gebete, die nach einander die drei Personen der Trinität anrufen, wenn sie in erweiterter Form gestaltet werden, sehr leicht der Gefahr, tritheistische Vorstellungen in der Gemeinde zu erwecken.

3. Da das liturgische Gebet das Gebet der Gemeinde ist, so mufs es mit der Wärme und Innigkeit zugleich die gröfstmöglichste Einfachheit, Klarheit und Gemeinverständlichkeit verbinden. Es mufs das allein zum Ausdruck bringen, was sich bei der Voraussetzung eines gesunden christlichen Gemeindebewufstseins, auch in der gegebenen Form, von selbst auf die Lippen aller Kinder Gottes legt. Sobald die Glieder der Gemeinde die Fassung der Gebete und die Gegenstände des Dankes, der Bitte, der Fürbitte nicht als den rechten Ausdruck der normalen christlichen Empfindung erkennen und daher das gesprochene Gebetswort nicht sofort zu dem ihrigen machen können, sobald erst die Reflexion und die verständige Überlegung die Brücke zwischen dem Gebetwort des Liturgen und dem eignen Herzensgebet bauen mufs, hört das Gebet auf, wirkliches Gemeindegebet zu sein. Das Gebet wird geradezu zum Scheingebet, sobald es, anstatt alle Herzen unmittelbar vor Gottes Angesicht zu stellen, bei der Wahrung der äufseren Gebetsform die Absicht erkennen läfst, auf die Gemeinde eine

Wirkung auszuüben und die fromme Stimmung erst zu wecken. Der Stil des Gemeindegebets soll lapidar, kurz, kräftig, klar sein, und mufs darum lange Perioden, Phrasen, frappierende Ausdrücke und Wendungen, überflüssige Ausschmückungen, reflektierende Betrachtungen, verständige Erwägungen, kurz alles, was die Keuschheit des einfältigen Kindesbetens verletzt, streng vermeiden. Die Gebete müssen sich ebenso fern halten von steifer Zurückhaltung, der der kindliche Sinn fehlt, wie von falscher Vertraulichkeit, die der Majestät des heiligen Gottes vergifst.

Trefflich hat Lehmus auf der ersten Ansbacher Generalsynode 1823 (S. 451) über den liturgischen Stil gesagt: „Die Wissenschaft hat ihre eigne Sprache, die Kunst gleichfalls, und auch das Heilige kann dieselbe, wenn es menschlich wird und zu Menschen reden soll, nicht entbehren. Die liturgische Sprache ist daher keine Konversationssprache, sie kann auch diejenige nicht sein, in der profane Gegenstände gelehrt und verhandelt werden, ihr Grundton ist vielmehr in der Schrift enthalten, in welcher der heilige Geist im Worte sich eine ihm angemessene Stätte bereitet, oder der Geist mit dem Worte sich völlig in Eins verbunden und durch deren Übersetzung auch unsere deutsche Kirche ein geweihtes Wort erhalten hat. Diese Sprache ist zugleich Produkt und Prinzip und Inzitament aller wahrhaftigen Begeisterung, denn sie ist in ihrer Gröfse anmutig, in ihrer Erhabenheit einfach, in ihrer Salbung fafslich, in ihrer Stärke rührend, in ihrer Zartheit energisch, in ihrer Wärme klar, in ihrer Klarheit erwärmend, in ihrer Fülle kurz, in ihrem Reichtum sparsam, in ihrer Geistigkeit der durchsichtige Spiegel des ewigen Gedankens und der treue Abdruck desselben; sie ist, mit einem Wort, ein vollständig gegliedertes Gewächs, das durch innere immergleich gesunde Lebenskraft getrieben von selbst alle Auswüchse absetzt.“ Diese Worte dürfen aber nicht etwa so verstanden werden, als ob die Gebete etwa nur in Wendungen, die unmittelbar aus der Schrift entnommen sind (etwa gar in der sog. „Sprache Kanaans“) zu gestalten wären. „Wo die Salbung wirklich ist, wirkt sie Neuhervorbringung des Wort- und Vorstellungsinhaltes aus dem Geist und dem Leben der Schrift“ (Nitzsch, Pr. Th.^{2} 2, § 295, S. 330). — Unerträglich sind Gebete, in denen dem lieben Gott Dinge erzählt werden, die man mit voller Absicht nur für die Gemeinde bestimmt („Ansprachen in Gebetsform“). Auch in Festgebeten kommen häufig Darlegungen des Festcharakters vor, die wohl in die Predigt für die Gemeinde, aber nicht in das Gebet vor Gott gehören. – Verwerflich ist die ausdrückliche Hervorhebung der Stimmung oder der inneren Gesinnung, aus der das Gebet quillt: „Hingerissen von glühender Andacht etc.“, „unsere Seele schwingt sich auf etc.“ und dergleichen. Hierhin gehört auch das Confiteor der *Preufsischen Agende* vor dem Kyrie: „In tiefer Demut erkennen und bekennen wir vor dir etc.“ (in der früheren Agende hiefs es auch zum Schlufs: „Vergieb uns Reuigen etc.“). Das Vorhandensein der Demut und der Reue festzustellen, soll dem Herzenskündiger allein überlassen bleiben. Der Zöllner (Luc. 18, 13) betet demütig und reuig, aber er sagt nicht „Gott sei mir demütigem und reuigem Sünder gnädig.“ „Man läfst etwas

nur ausschellen, wenn man es verloren hat“ (Jean Paul, s. Harnack, Pr. Th. 1, S. 473). — Zu den Phrasen gehören auch die ausgesprochenen Seufzer („O“, „Ach“) an nicht unmittelbar motivierten Stellen, die schwächliche Optativform „o möchte doch“, oder die Ausrufe „wohl uns“ oder „Heil uns, wenn etc.“, und dergleichen mehr.

4. Das allgemeine Kirchengebet, das an die Stelle der Fürbittengebete der alten Kirche getreten ist, mufs vor allem im Anschlufs an die vorausgegangene Predigt am Anfang mehr, als es gewöhnlich der Fall ist, den Charakter des demütigen Dankes und anbetenden Lobpreises tragen, aus dem sodann die rechten Bitten geboren werden (S. 535). Die Fürbitten gliedern sich nach den verschiedenen Gebieten des Lebens: Kirche (Gemeinde, Ausbreitung des Reiches Christi), Staat (Obrigkeit), Haus (Hausstand, Kinderzucht), Schule. Es mufs auch der allgemeine Wohlstand, die Abwendung der Not (Fürbitte für notleidende Kranke) und ein seliges Ende Gegenstand der Bitten sein. Für die Gestaltung dieser Bitten ist die oben geforderte Kürze und Prägnanz besonders wichtig.

Für die allgemeinen Kirchengebete kann seinem Inhalt und teilweise seiner Form nach das Gemeindegebet des Clemens Romanus (S. 244) als Vorbild gelten. Auch die alten griechischen Liturgieen bieten treffliche Muster, die nur der diesen Gebeten oft eigenen Plerophorie des Ausdrucks entkleidet werden müssen. Vgl. die treffliche Bearbeitung des Gebetes aus der Lit. Marc. (Brigthman 1, S. 127) bei Kapp a. a. O. S. 47.

§ 69. Das Kirchenjahr und die gottesdienstlichen Lektionen.

Suckow, Drei Zeitalter der christl. K., dargestellt in einem dreifachen Jahrg. kirchl. Perikopen. 1830. — Lisco, Das christl. Kirchenjahr. 1846. — E. Ranke, Kritische Zusammenstellung der . . . neuen Perikopenkreise. 1850. — Ders., Der Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises vom geschichtlichen und praktisch-theologischen Standpunkt aus. 1859. — Ders. in ThStKr. 1855, S. 448 ff. — Fr. Strauss, Das evangel. Kirchenjahr in seinem Zusammenhange. 1850. — R. Bobertag, Das evangel. Kirchenjahr in sämtl. Perikopen des N. T.'s. 1853, ^{2}1857. — Th. Harnack, Pr. Th. 1, S. 380 ff. — Bauerfeind, Das altkirchliche Perikopensystem. 1890. — Schöner, Das evangel. Kirchenjahr und die Predigt. 1899.

1. Der Begriff des Kirchenjahrs als eines geordneten Ganzen im Kreislauf seiner Feste, um die sich die Sonntage in gewisser Ordnung gruppieren, hat im evangelischen Bewufstsein festen Boden gewonnen und ist für die christliche Gemeinde von thatsächlichem Wert. Dennoch wird der Gedanke eines im ganzen

wie im einzelnen durchgeführten Organismus nicht festgehalten werden können. Der Grund dafür liegt darin, dafs sich thatsächlich das Kirchenjahr gar nicht als ein einheitlicher Organismus entwickelt hat (§ 22). Die Adventszeit ist erst später als Vorbereitungszeit auf das Weihnachtsfest und als Anfang des Kirchenjahrs bezeichnet worden (S. 201). Das Verhältnis der Epiphanienzeit zum Weihnachtsfest ist nicht allgemein anerkannt (S. 218). Wenn auch die Quadragesima als Fastenzeit entschieden Vorbereitungszeit auf das Osterfest ist, so sind doch die Sonntage Septuagesimae, Sexagesimae und Quinquagesimae niemals klar in ihrem Verhältnis zu den übrigen Zeiten bestimmt gewesen. Der populär gewordene Gedanke einer Festhälfte bis zum Trinitatisfest und der sich anschliefsenden festlosen Zeit bis zum Ende des Kirchenjahrs ist ebenfalls späten Ursprungs und trifft nicht völlig zu, weil auch die festlose Zeit evangelische Festtage (Erntefest, Reformationsfest, abgesehen vom Johannisfest, Mariae Heimsuchung) enthält. Dennoch ist gerade das Kirchenjahr in seinem Organismus ein beliebtes Versuchsfeld für Theorieen geworden, die nicht aus der Beobachtung seiner geschichtlichen Entwickelung erwachsen, sondern in mehr oder minder geistreicher Weise ihm aufgedrängt sind und daher keinen Anspruch auf wirklichen Wert und allgemeine Geltung machen können.

Strauſs allegorisiert das Kirchenjahr bis ins einzelnste. Er versucht zuerst eine Parallelisierung der Jahreszeiten (Vorwinter, Winter, Nachwinter, Vorfrühling, Frühling, Nachfrühling etc.) und der Witterungsverhältnisse in den einzelnen Monaten mit den Festen und Sonntagen durchzuführen, die trivial wirkt. Ebenso parallelisiert er das Kirchenjahr mit den Menschenaltern. In der Festzeit nennt er die drei Hauptfeiern, die jedesmal wieder doppelt sind (Weihnachten und Epiphanien, Charfreitag und Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten). Jede Hauptfeier hat ihre Vor- und Nachfeier. Zwischen Ostern und Pfingsten ist der Bufstag (der allein in Preufsen bis 1892 in dieser durchaus für den Bufstag ungeeigneten Zeit gefeiert wurde, S. 212) die Grenzlinie der Osternachfeier und Pfingstvorfeier (!). — Suckow will radikal mit der bisherigen Auffassung aufräumen. Er teilt das Kirchenjahr folgendermafsen ein: 4 Adventsonntage, Christtag, 3 Sonntage nach Weihnachten, 8 Sonntage vor den Fasten (die Zahl verkürzt sich je nach dem Fallen des Osterfestes), 6 Sonntage in den Fasten, Charfreitag, Ostertag, 6 Sonntage nach Ostern (zwischen 5 und 6 fällt Himmelfahrt), Pfingsttag, 7 Sonntage nach Pfingsten, 10 Sonntage vor dem Erntefest, Erntefest, 10 Sonntage nach dem Erntefest (die Sonntage vor und nach dem Erntefest werden durch späteres Fallen des Osterfestes gleichmäfsig verkürzt). — Bobertag teilt das Kirchenjahr in zwei Hälften, in deren erster das Bewufstsein der Sünde und der Gnade und in deren letzter das Bewufstsein der

Welt überwiegt. Jede dieser beiden Hälften teilt sich in je vier kleinere Abschnitte oder Reihen. In der ersten Hälfte sind dieselben: Advent- und Weihnachtszeit, Epiphanienzeit, Passions- und Osterzeit, Zeit von Ostern bis Pfingsten. Sie unterscheiden sich durch die verschiedene Weise, wie das Bewufstsein der Sünde oder das Bewufstsein der Gnade überwiegt. Die Vierteilung der zweiten Hälfte ist thatsächlich noch nicht vorhanden, ist aber durch die Analogie der ersten Hälfte und durch die Bedeutung der letzten Trinitatissonntage vorgebildet. In künstlicher Weise wird sodann diese Achtteilung begründet. — Lisko teilt das Kirchenjahr in die Festzeit und die festlose Zeit ein, zählt aber in letzterer doch sieben Feste auf. — Th. Harnack teilt folgendermafsen: I. Das Jahr des Herrn: 1. Die Festhälfte. Die Adventszeit und namentlich die drei ersten Sonntage, leiten das Kirchenjahr ein. Der vierte ist Vorbereitung auf den A) Weihnachts- und Epiphanias-Cyklus bis Sexages. incl. (Christi Person). Es folgt B) der Oster- und Pfingst-Cyklus (Christi Werk). 2. Die Sonntagshälfte (Reich Christi). A) Gründung und Ausbreitung der Kirche bis 9. Sonntag nach Tr. B) Entwicklung und Kampf der Kirche bis 23. Sonntag nach Tr. C) Zukunft und Vollendung der Kirche bis 27. Sonntag nach Tr. Die durch das Osterfest etwa bewirkte Verkürzung fällt unter B. II. Das Jahr der Kirche, als eingegliedert in das Jahr des Herrn. A) Gedächtnistage: Johannistag, ein Apostel tag (29. Juni Peter Paul). die Ausbreitung der Kirche (Mission, in der Pfingstwoche), ein Märtyrertag (10. August Stephanus, der dahin zu verlegen ist, und Laurentius), die Reformationsfeier (31. Oktober), die triumphierende Kirche (1. November), Kirchweihtag. B. Kasualtage: Erntefeier, Jahresschlufs mit Gedächtnis der durch den Tod Geschiedenen, Bufstag, Schulfeier, Staatsfeiern. — Bauerfeind teilt das Kirchenjahr nach den drei Glaubensartikeln ein: Adventszeit = erster Artikel, Weihnachten bis Exaudi = zweiter Artikel Pfingsten bis Schlufs des Kirchenjahrs = dritter Artikel.

2. Für den erbaulichen Zweck wird sich am meisten empfehlen, das Kirchenjahr im grofsen und ganzen als ein Abbild der Geschichte des Reiches Gottes zu fassen. Die Adventsonntage leiten das Kirchenjahr ein und bereiten das Kommen des Herrn vor (Vorfeier des Weihnachtsfestes). Die Epiphanienzeit (als Nachfeier des Weihnachtsfestes) offenbart uns die Herrlichkeit des Heilandes in der Knechtsgestalt, sein Wandeln und sein Wirken auf Erden. Die Quadragesima ist die Leidenszeit des Herrn als Vorbereitung auf Ostern. Die Quinquagesima ist einerseits Nachfeier von Ostern, andererseits Vorfeier auf Pfingsten. Man kann wohl das Himmelfahrtsfest als den Scheidepunkt bezeichnen, der rückwärts Ostern abschliefst und vorwärts auf Pfingsten überleitet. Wenn so von Advent bis Pfingsten bezw. Trinitatisfest das Halbjahr des Herrn erscheint, so tritt sodann zugleich als Nachfeier des Pfingstfestes das Halbjahr der Kirche in der

langen Reihe der Trinitatissonntage uns entgegen, die in ihrem letzten Teil auf die Parusie des Herrn hinweisen.

3. Allerdings liegt eine grofse Schwierigkeit, ja teilweise eine entschiedene Unmöglichkeit vor, sämtliche Episteln und Evangelien, die den Fest- und Sonntagen vor allem ein charakteristisches Merkmal aufprägen, mit irgend welcher organischen Auffassung des Kirchenjahrs in innerliche Verbindung zu bringen, ohne in die willkürlichsten Erklärungen zu verfallen. Ebenso wenig wird man stets die innere Verbindung zwischen Evangelium und Epistel herstellen können. Andererseits sind die alten Perikopen nicht zu beseitigen, da sie sich eng mit dem kirchlichen Bewufstsein der Gemeinde verbunden haben und vielfach für die betreffenden Tage durchaus geeignet erscheinen. Doch können sie an manchen Stellen nach evangelischen Grundsätzen verbessert werden, zumal sie thatsächlich ein einheitliches Band der gesamten Christenheit nicht sind und auch Luther eine Änderung der Perikopen wünschte. (S. 229). Die Aufstellung einer zweiten Perikopenreihe, eventuell auch eines Jahrgangs von Lektionen alttestamentlicher Texte nach evangelischen Gesichtspunkten, ist, wenn man die doppelte Lektion im Gottesdienste beibehält (S. 524), nötig, nur ist zu wünschen, dafs eine solche neue Ordnung ein Gemeingut der evangelischen Christenheit werde. In diesen Lektionen müfste ein engerer Anschlufs an den Gang des Kirchenjahrs erstrebt werden, als er in den bisherigen Perikopen erscheint. Eine Schwierigkeit für die einheitliche Gestaltung der zweiten Reihe liegt allerdings darin, dafs in den Evangelien viele durchaus bereits passende Perikopen vorweggenommen sind. Auf das strengste ist aber zu unterscheiden, ob es sich um Auswahl für Predigttexte oder für kirchliche Lektionen, die hier nur in Betracht kommen, handelt.

Die Ausdeutung der Evangelien und Episteln als innerlich eng verbundener Abschnitte, die mit „tiefer Weisheit“ gerade für die betreffenden Sonntage gewählt sind, ist ein beliebtes Verfahren, das aber vielfach zu einem wertlosen Spiel der Phantasie wird. Suckow und Bobertag geben dagegen den Versuch, den Zusammenhang der herkömmlichen Lektionen mit dem von ihnen selbst konstruierten Organismus des Kirchenjahrs zu finden, von vorn herein auf, brechen vollständig mit dem ersteren und bieten mehrjährige Lektionenordnungen, die aber vielfach den Charakter subjektiver Konstruktion und Reflexion an sich tragen. — Thatsächlich verbindet sich mit den alten Perikopen, besonders mit den Evangelien, für die lutherische Kirche ein bleibender Segen durch die reiche Litteratur der Postillen, und viele Evangelien sind

so sehr mit dem christlichen Bewufstsein verwachsen, dafs sie dem betr. Sonntage im Volksmund den Namen gegeben haben (z. B. Miseric. Dom. = Sonntag vom guten Hirten, I. p. Trin. = Sonntag vom reichen Mann, II. p. Trin. = Sonntag vom grofsen Abendmahl etc). Das Evangelium vom 1. Advent (Matth. 21, 1—9) ist schon durch die vielen Adventslieder, denen es zu Grunde liegt, unlöslich mit dem evangelischen Bewufstsein von der Bedeutung dieses Tages verknüpft, so dafs es durch kein anderes Evangelium ersetzt werden könnte. Mit Recht ist es darum in Sachsen 1892 wieder an Stelle des seit 1840 daselbst gewählten Evangeliums Joh. 15, 1 ff. gestellt worden. Andrerseits ist nicht zweifellos, dafs an manchen Stellen der alten Lektionen Änderungen dringend erwünscht, ja notwendig sind. Die Epistel vom Sonntag Lätare (Gal. 4, 21—31) mit ihrer Allegorie ist durchaus nicht als gottesdienstliche Lektion geeignet, am wenigsten für die Passionszeit. Die mannigfach erfolgte Ersetzung derselben durch Röm. 5, 1—5 ist nur zu billigen. Auch die Ersetzung der Epistel des Ostertags (1. Kor. 5, 6—8) durch 1. Petr. 1, 3—9 (Sachsen) ist trefflich. Die Epistel des zweiten Ostertags (AG. 10, 34—41) wird man wohl nicht als glücklich gewählt bezeichnen. Auch ist entschieden zu behaupten, dafs die Perikopen der Quadragesima durchaus nicht dem Charakter der Passionszeit entsprechen. Die Versuchung Christi (Matth. 4, 1—11) am Sonntag Invocavit bezieht sich auf die 40tägige Fastenzeit, die wir Evangelischen nicht haben. Diese Perikope würde viel geeigneter für die Epiphanienzeit sein. Das Evangelium von der wunderbaren Speisung (Joh. 6, 1—15) am Sonntag Lätare ist für die Passionszeit unverständlich. Aufser der Epistel am Sonntag Judica (Hebräer 9, 11—15) und dem Evangelium des Palmen-Sonntags (Matthäus 21, 1—9) hat keine Perikope der Passionszeit Beziehung zur Passion (s. auch oben S. 517). Bei aller Pietät gegen die alte Perikopenordnung wird man die Mängel derselben unumwunden anerkennen müssen, anstatt sie künstlich umzudeuten. Eine Revision ist geboten und auch mannigfach mit mehr oder weniger Geschick erfolgt. Andererseits ist man auch vielfach zur Ergänzung der bestehenden Perikopen, zur Aufstellung von neuen Perikopenreihen (bezw. Predigttexten) geschritten: *Weimar* 1825 (vier Lektionsreihen, darunter ein Jahrgang der alten Evangelien mit einigen Änderungen. Die alte Epistelreihe fehlt), *Baden* 1857 (drei Reihen mit zahlreichen Veränderungen in den Evangelien und Episteln), *Sachsen* 1840. 42 revidiert 1892 (vier Jahrgänge, wobei im letzten Jahrgang wieder je drei Abschnitte zur Auswahl als Predigttext gestellt sind. Die Evangelien und Episteln haben mannigfache Veränderungen erfahren, die aber teilweise wieder bei der Revision beseitigt wurden), *Württemberg* 1843 (zwei Doppeljahrgänge von Evangelien und Episteln. Die alten Perikopen sind mannigfach geändert). *Hamburg* 1843 (zwei Doppeljahrgänge von Evangelien und Episteln. Die alten Perikopen sind mannigfach geändert), *Oberösterreich* 1843 (drei Jahrgänge), *Nassau* 1843 (aufser den alten Perikopen sechs Jahrgänge, unter denen zwei in unmittelbarer Beziehung zu den alten Perikopen ausgewählt sind), *Braunschweig* 1848 (wie in Württemberg und Hamburg), *Rheinpreufsen* 1846 (neben den alten Perikopen drei neue Jahrgänge aus dem A. T., der heiligen Geschichte und den Lehrschriften der Apostel). Vgl. Ranke, Kritische Zusammenstellung etc., woselbst alle Perikopenreihen abgedruckt

sind. Die Auswahl der neuen Reihen ist allerdings vielfach in Rücksicht auf den Predigttext, nicht in Rücksicht auf die Lektion geschehen. Über den Unterschied von Predigttext und Lektion vgl. Nitzsch, bibl. Vorlesungen. Bonn 1846, Erläuterungen S. 4. Ranke in ThStKr. 1855, S. 463 f. — Im Jahre 1897 ist im Auftrage der Eisenacher Konferenz der deutschen Kirchenregimenter ein Perikopenbuch erschienen, welches neben den alten Episteln und Evangelien eine neue Doppelreihe und einen Jahrgang alttestamentlicher Perikopen enthält. Bei den alten Perikopen sind folgende Veränderungen erfolgt: Lätare, Epistel: Röm. 5, 1—11. Palmarum neben dem alten Evangelium noch: Joh. 12, 12—18 (damit das Evangelium des 1. Advent nicht noch einmal wiederkehrt). Quasimodogeniti, Epistel: 1. Joh. 5, 1—5 (statt 5, 4—10, wegen der unechten in V. 7 und 8 stehenden Worte), 7. Sonnt. n. Trin., Evangelium: Matth. 9, 35—38 (statt der Erzählung von der wunderbaren Speisung Marc. 8, 1—9, da die Speisung aus dem Johannesevangelium schon Lätare sich findet), 13. Sonnt. n. Trin., Epistel: Röm. 3, 21—28 (statt Gal. 3, 15—22). Aufserdem sind die Episteln achtmal verlängert (4. S. n. Epiph., Reminiscere, 5., 9., 19., 27. S. n. Trinit., Mar. Rein., Joh. d. T.), viermal verkürzt (Septuag., Sexag., Ostertag, 12. S. n. Trin.), die Evangelien dreimal verlängert (Rogate, 8. u. 22. S. n. Trin.). Aufserdem sind Perikopen für diejenigen Landeskirchen gegeben, welche Texte aus AG. in der Reihe der Evangelien gebrauchen (z. B. Sachsen). Die Einreihung der evangelischen Geschichten AG. 1, 1—11 und 2, 1—13 als Evangelien (statt Episteln) ist durchaus gerechtfertigt, da diese Perikopen die Festthatsachen enthalten, wobei es gleichgiltig ist, aus welchem Buch der Schrift sie entnommen werden. Sehr wünschenswert ist, dafs in der Passionszeit innerhalb des Sonntagsgottesdienstes als Lektionen auch evangelische Abschnitte zur Geltung kommen, die mit dem Leiden und Sterben des Herrn in Zusammenhang stehen.

Die genannte, von den deutschen Kirchenregimentern aufgestellte neue Ordnung von Perikopen ist von der preufsischen Landeskirche durch die 4. Generalsynode 1897 neben den alten Perikopen zum gottesdienstlichen Gebrauch zugelassen worden (vgl. Verhandlungen etc., S. 282. 348. 1202).

§ 70. Die Musik im Gottesdienste.

a) Das liturgische Singen. Aufser der in § 52 angegebenen Litteratur: Claus Harms, Pastoralth. II, 4. Rede. — Palmer, Hymnologie, S. 260 ff. — H. Franke, Der Vortrag des liturgischen Gesangs. 1891. — H. Kretzschmar, Über den musikal. Teil unserer [sächs.] Agende. 1894. — J. Lehmann, Die musikal. Vorbildung des luth. Geistlichen in der sächs. Landeskirche. 1892. — Fr. Spitta, Der Entwurf der preufs. Agende, S. 12. — E. Achelis, Pr. Th.^{2} 1, S. 335. — Zur Psalmodie: Armknecht, Die heilige Psalmodie. 1855. — Naumann, Einführung des Psalmengesangs. 1855. — F. Hommel, Der Psalter für den Gesang eingerichtet. — M. Herold, Vesperale. — Das Mecklenb.-Schweriner Cantionale. — Siona 1888, S. 200 ff., 1891, S. 174 ff.

b) Der Kunstgesang: Schleiermacher, Pr. Th., S. 169. — J. P. Lange, Hymnologie, S. 33 ff. — Palmer, a. a. O. — Schoeberlein, Liturg.

Ausbau etc. Ders., Grundsätzliches über kirchl. Chorgesang in Siona 1880, S. 1 ff. — Stromberger, In Siona 1881, S. 8. — von Liliencron, Über den Chorgesang in der evangel. Kirche. 1881. Ders., Die Aufgaben des Chorgesangs im heutigen evangel. Gottesd. 1895. — Kawerau, Die Stellung des Chorgesangs im evangel. Hauptgottesd. (Referat bei der 1. Generalvers. des evangel.-kirchl. Chorgesangvereins der Prov. Brandenburg 1884). — H. Jakoby, Die Thätigkeit des Chors im evangel. Gottesd., in Siona 1886, S. 1 ff. — Fr. Spitta, Über Chorgesang im evangel. Gottesd. 1889. Ders., Die Stellung der evangel. Kirchenchöre zu den Aufgaben der Gegenwart in Korrespondenzbl. des evangel. Kirchengesangvereins für Deutschland 1893, S. 85 ff. — Fr. Zimmer in theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen, Heft 11 (1889). — Ders., Die Musik im Dienste des Evangeliums 1880. — W. — Ph. Spitta, Die Wiederbelebung protestant. KM. auf geschichtlicher Grundlage, in „Zur Musik" 1892, S. 29 ff. — Kühl, Die Bedeutung der Kirchenchöre für die Hebung des Gottesd. in Korrespondenzblatt etc. 1894, S. 125 ff. — H. Riehl, Protestant. K. M. in „Religiöse Studien eines Weltkindes" 1895, S. 341 ff. — E. Achelis, Pr. Th.² 1, S. 334 ff. — von Herzogenberg, Bemerkungen zum Streit um das Wesen der kirchl. Musik, in MGkK I., S. 9 ff. S. 171. — von Jan, desgleichen in MGkK. I, S. 145 ff. — Fr. Bachmann, Grundlagen und Grundfragen zur evangel. Kirchenmusik. 1899.

Empfehlenswerte Werke zum Gebrauch für evangelische Kirchenchöre sind folgende: H. M. Schletterer, Musica sacra. (1 Band 4 stimmig, 2 Bd. 5 stimmig). — Wüllner, Chorübungen der Münchener Musikschule. — K. von Jahn, Sammlung latein. Kirchengesänge für gemischten Chor übersetzt und zur Benutzung beim evang. Gottesd. eingerichtet. — J. G. Herzog, 170 Kirchengesänge für gem. Chor. — Kümmerle, Choralbuch f. evang. Kirchenchöre (300 4 u. 5 stimmige Tonsätze f. gemischten Chor von Meistern d. 16. und 17. Jahrh.) — H. Lützel, Chorgesangbuch. — J. Zahn, Evangelisches Kirchenliederbuch. — E. Rabich, Psalter u. Harfe. — H. Stein, Sursum corda (3 Bde. 4 stimmig für gemischten Chor, Männerchor, 3 stimmig). — Fr. Mergner, 50 neue Choräle, ders., Neue Weisen zu P. Gerhardts geistl. Liedern. — M. Hauptmann, 21 geistl. Lieder f. gem. Chor. Desgl. auch die „Musikbeilagen" zu den Zeitschriften Siona, Kirchenchor, Korrespondenzblatt des deutsch-evangel. Kirchengesangvereins und MGkK.

Über das Orgelspiel: G. Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im evangel. Gottesd. (Referat auf dem 12. deutsch-evangel. Kirchengesang-Vereinstag in Hannover 1894). — Der Organist im evangel. Gottesd. (in Korrespondenzbl. des evangel. KGV. für Deutschland 1888, S. 121 ff.). — Abel, Der evangel. Choral und seine Behandlung (ebenda 1889, S. 13 ff.). — Über Registerwahl beim kirchl. Orgelspiel etc. (ebenda 1892, S. 85 ff.). — Die Aufgabe der Orgel im evangel. Gottesd. (ebenda 1893, S. 25 ff.). — Hartter, Zur Sache des kirchl. Vor- und Nachspiels in MGkK. II, S. 79 ff. — J. Fuchs, Orgel und Kirchengesang in MGkK. IV, S. 97 ff.

1. Das liturgische Singen, das die lutherische Kirche beibehielt, ist in den meisten lutherischen Landeskirchen noch heute in Gebrauch *(Bayern, Sachsen, Hannover, Mecklenburg, Schwazb.-Rudolst., Reuss, Russland).* Die Thatsache ist nicht

zu leugnen, dafs die Beurteilung der Frage, ob liturgisches Singen oder Sprechen vorzuziehen ist, im hohen Mafse von der Gewohnheit und dem Geschmack des Beurteilers abhängt. Gemeinden (bezw. Landeskirchen), in denen das liturgische Singen schon lange abhanden gekommen ist, sehen in diesem Singen katholische Formen, die der Empfindung des evangelischen Christen widerstreben, und würden sich einer Wiedereinführung heftig widersetzen. Dagegen werden vielfach diejenigen, die von Jugend auf den liturgischen Gesang im Gottesdienst gewohnt sind, denselben festhalten. Besonders ländliche Gemeinden legen auf ihn oft das grösste Gewicht. Zweifellos ist der Wechselgesang im Gottesdienst ein uraltes Erbteil der christlichen Kirche (S. 458 ff). Darum ist es auch nicht richtig, den Gesang des Liturgen als „ein traditionelles Überbleibsel aus der römischen Kirche ohne liturgischen Sinn" zu verurteilen und ihn nur „um der Schwachheit der an ihn gewöhnten Gemeinde willen" vorläufig zu dulden, welche Schwachheit aber „überwunden werden müsse".[1]) Aber allerdings ist die Frage von Wichtigkeit, ob die zur Zeit übliche Ausdehnung des liturgischen Gesangs auf die gesamte Liturgie am Altar (mit Ausnahme der Lektionen und der Gebete nach der Predigt) durchaus zu rechtfertigen sei. Thatsächlich ist bereits eine Abweichung der jetzigen lutherischen Kirche von der früheren zu konstatieren, indem jetzt durchgängig die früher gesungenen Lektionen (S. 427) gelesen werden. Inkonsequent ist man aber in dieser Beziehung dadurch geworden, dafs der Abendmahlsbericht doch noch gesungen wird, weil er eben fälschlich als ein für die Elemente und nicht für die Gemeinde bestimmtes Konsekrationsmoment vielfach angesehen wird (S. 434). Es ist aber auch fraglich, ob wirklich alle die übrigen Stücke, die dem singenden Liturgen noch zugehören, nach nüchternen evangelischen Grundsätzen für den Gesang sich eignen. Das liturgische Singen beruht durchaus auf dem Wechselgesang (Psalmodie) und ist durch diesen begründet. Im Psalmodieren entspricht stets dem Aufgesang des einen Teils (Chor oder Liturg) der Abgesang des anderen Teils. Der liturgische Gesang der alten Kirche ist darum antiphonisch oder hypophonisch (S. 459). Daher wird der Introitus (in der oben S. 516 angegebenen Ausführung) mit dem Gloria patri, das Kyrie, das Gloria in excelsis, die Salutation,

[1]) So urteilt Achelis.

die Präfation durchaus für den liturgischen Wechselgesang geeignet sein. Anders aber steht die Sache bei den Epiphonieen, die nur eine von der Gesamtheit naturgemäfs (S. 458) gesungene Antwort (Halleluja, Laus tibi Christe, Sanktus) oder Besiegelung (Amen) auf liturgische Stücke sind, die in sich wieder ein selbständiges abgeschlossenes Ganzes bilden. Hier ist das Naturgemäfse das Sprechen von seiten des Liturgen. Dahin gehören alle selbständigen Gebete (Kollekten, Präfationsgebet, Weihegebet, Vaterunser,[2]) sowie das Credo, wenn es vom Liturgen gesprochen wird.

Da in dem liturgischen Gesang der Text das allein wesentliche ist, dem die Melodie nur zu dienen hat, so ist die Art der Ausführung nicht ein kunstvolles Singen, sondern das sog. Sprechsingen, das man auch mit dem fremden Namen „Kantillieren“ (cantillare) zu bezeichnen pflegt. (Augustin: „pronuncianti vicinior quam canenti“ S. 461). Ebenso falsch wie das kunstvolle auf rein ästhetische Wirkung berechnete Singen[3]) ist das hastige, nachlässige Ableiern, das weder auf Wohllaut noch auf Deutlichkeit der Worte Bedacht nimmt.

Sehr wichtig ist darum der Unterricht im liturgischen Singen für die künftigen Geistlichen. Wenn er für diejenigen, die später den liturgischen Gesang selbst auszuüben haben, unbedingt nötig ist — die Erfahrung lehrt, dafs durch Übung auch bei mangelnder musikalischer Begabung ein würdiges liturgisches Singen zu erreichen ist — so ist doch die Kenntnis des

---

[2]) Auch hier zeigt sich die Inkonsequenz, dafs im Predigtgottesdienst das Vaterunser gesprochen, in der Abendmahlsfeier aber gesungen wird. Letzteres hängt wieder mit der falschen Konsekrationsauffassung (S. 434) zusammen.

[3]) Hieron. in Eph. 5: „Si cantet servus Christi, ut non vox canentis, sed verba placeant, quae legantur.“ Vgl. auch Augustins Wort (Confess. X. c. 33) S. 461. — Claus Harms: „Darnach aber für die guten Sänger ein Wort, ein warnendes, dafs sie nicht zu gut singen. Darunter verstehe ich . . . zu künstlich, oder noch genauer wäre es wohl gesprochen, künstlich. Nein durchaus keine Kunst aufser etwa die, welche sich selbst verbirgt und die auch nicht einmal weifs, dafs sie dieses thut. Sogar die Stimme, die blofse Stimme kann meines Erachtens zu schön sein, um vor dem Altar in ihrer ganzen Schönheit gebraucht zu werden. Denn obgleich die schöne Stimme sich viel unbedenklicher hören, als eine schöne Statur sich sehen lassen kann, so hat doch die Stimme auch etwas von dem Wort und der Sache Abziehendes, auf sich selbst und ihren Inhaber Hinziehendes, was für diesen selbst eine Nahrung der Eitelkeit wenigstens leicht werden kann, für die Hörer aber eine üble Verwechslung des Ästhetischen mit dem Religiösen. Ist einer unter Ihnen mit einer besonders schönen Stimme begabt, der wolle sich raten lassen, dafs er sie in ein Summar kleide“.

liturgischen Gesangs auch für die Geistlichen von Bedeutung und Interesse, die in Gemeinden stehen, in denen der liturgische Gesang aufser Übung ist. Wenn allerdings das Ohr der Gemeinde durch falsches Singen oder bei dem Verlust gesanglicher Stimmmittel verletzt und die Andacht dadurch gestört wird, ist das Sprechen der gesamten Liturgie vorzuziehen. Öfters wird das paradoxe Wort von Claus Harms citiert, er erbaue sich desto mehr, je schlechter der Liturg singe; singe er gut, so höre er den Künstler, singe er schlecht, so werde er auf den Inhalt gewiesen. Das Wort richtet sich aber nur gegen das kunstvolle Singen (s. Anm. 3). Harms selbst sagt: „Indes mufs ich doch sagen, es giebt so schlechte Sänger, die man durchaus nicht ohne Entsetzen anhören kann, und die Knaben im Chor lachen, bis sie's gewohnt geworden sind". Er empfiehlt da das Sprechen. „Es ist deren Singen auch Gott nicht angenehm; eine Sünde ist alsdann ihr Gesang".

2. Nachdem die evangelische Gemeinde den Gesang aller der Stücke übernommen hat, die in der römischen Messe dem Chor zufallen, entsteht die Frage, ob der kunstvolle Chorgesang innerhalb des Gottesdienstes aufser seiner Aufgabe, den Gemeindegesang zu leiten, noch ein selbständiges Recht hat und, wenn dies bejaht wird, welches die Bedeutung des Chorgesangs im Gottesdienst ist. Das Übermafs des Kunstgesangs in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrh. hat die Gegnerschaft gegen die Kunstmusik im Gottesdienst vor allem auf Seiten des Pietismus geweckt (S. 475 f.), und noch heute wird hie und da der Chorgesang im Gottesdienst als ein durchaus fremdes Element bezeichnet.

Eine selbständige rein ästhetische Bedeutung kann die Kunstmusik innerhalb des Gottesdienstes nicht in Anspruch nehmen.[4]) Aber wie jedwede Kunst, ist gewifs auch die Musik berechtigt, ja hat die Aufgabe, als dienendes Glied dem Gottesdienst sich einzureihen (S. 73). Die Versuche, den Chorgesang aufzufassen als Vertreter der oberen triumphierenden Gemeinde, die ihre Stimme mit der streitenden Kirche vereint (Th. Harnack, Zimmer), oder als „das Lautwerden der Stimme der allgemeinen

[4]) In dieser Beziehung ist Th. Harnacks Wort (Pr. Th. 1, S. 519) richtig: „Ein von der Gemeinde getrennter und unabhängiger Chor widerspricht dem evangelischen Kultus". Vgl. auch Felix Mendelssohn-Bartholdy (Briefe aus den Jahren 1830—47, 2, S. 75): „Eine wirkliche Kirchenmusik, d. h. eine solche Musik für den evangelischen Gottesdienst, die während der kirchlichen Feier ihren Platz fände, scheint mir unmöglich, und zwar nicht blofs, weil ich durchaus nicht sehe, an welcher Stelle des Gottesdienstes die Musik eingreifen (d. h. mit innerer Notwendigkeit als Glied und Element des Gottesdienstes eingreifen) sollte, sondern weil ich mir überhaupt diese Stelle nicht denken kann". Vgl. auch Achelis a. a. O.

Kirche in dem Gottesdienste der einzelnen Gemeinde“ (Schöberlein, Jakoby) oder als „ideale Gemeinde“ (Stromberger) sind zu reflektiert und künstlich gedacht, abgesehen davon, dafs die Ausführung nur zu oft solche Illusionen zerstören müfste. Vielmehr ist die einzig richtige, nüchterne Begründung des Chorgesangs dadurch gegeben, dafs wir die Kunst des Singens unter den Gesichtspunkt des charismatischen Begabung stellen (S. 236), und dafs der Chor der Teil der Gemeinde ist, der seine besonderen Gaben zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gemeinde in den Gottesdienst einfügt.

So hat schon Schleiermacher (a. a. O.) gesagt: „Der Chor ist der künstlerische Ausschufs aus der Gemeinde. Soll die Musik in einer höheren Kunstform hervortreten, so geschieht es im Chor. Eine grofse Kunstausbildung läfst sich nicht von der ganzen Gemeinde postulieren; hat aber die Gemeinde die Mischung wahrer Bildungsstufen, so fehlt es nicht an künstlerisch gebildeten, und das Zusammentreten derselben bildet den Chor, und hier läfst sich das musikalische Element in einer gröfseren Mannigfaltigkeit hervorheben.“ Ebenso sagt Lange: Die musikalische Begabtheit und Bildung einzelner in der Gemeinde geht über das Mafs der Gesamtheit hinaus, und diese Summe von Kräften sei eine Geistesgabe, ein Charisma, welches durch die Darstellung der ihm entsprechenden Musikstücke dem Herrn zu weihen ist.“ Palmer stimmt Lange zu. Kawerau sieht den Chor an als „den Teil der Gemeinde, welcher die ihm verliehenen musikalischen Gaben willig und freudig herbeiträgt, um dem Ganzen zu dienen, zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gemeinde“. H. A. Köstlin (Gesch. des chr. Gottesd. S. 185) sieht in dem Chor „denjenigen Teil der Gemeinde, dem vom Geist Gottes die Gabe, den Herrn in höheren Zungen zu preisen, verliehen ist, und der diese Gabe unter den Gesichtspunkt von 1. Kor. 14, 26 in den Dienst der gemeinsamen Erbauung stellt“. Fr. Spitta: „Ein Teil der irdischen Gemeinde, welcher durch die Gabe der Tonkunst die Andacht fördert, wie der Prediger durch die Gabe der Rede“.

Chor und Gemeinde darf im Gottesdienst nicht getrennt aufgefafst werden. Im Chor erscheint nicht ein Organ, dem die Gemeinde als ein anderes Subjekt gegenübersteht, um ihm zu lauschen, sondern der Chor erwächst aus der Gemeinde selbst als ihr Glied. Wie in der apostolischen Gemeinde der eine in der Versammlung einen Psalm vorbrachte (S. 236), ohne dafs darin etwas anderes als ein Akt der Gemeinde erkannt wurde, so ist es auch mit dem Chorgesang der Fall, nur dafs das ungeordnete Verfahren der alten Kirche nach 1. Kor. 14, 33. 40 einer fest geordneten Gestaltung des Gottesdienstes Platz gemacht hat.

Bachmann (S. 115): „Der Chor und der Chorgesang ist demnach nicht ideell verschieden von der Gemeinde und dem Gemeindegesang, sondern ist

nur eine potenzielle, seelisch musikalische Steigerung dessen, was die Gemeinde empfindet und singt, von besonders dazu auserlesenen Individuen dargestellt. Mit dieser Definition fallen für uns alle Fragen nach der Berechtigung des Chors, nach der Stellung desselben im Gottesdienst, nach der Verwertung seiner künstlerischen Darbietungen, nach seinem kirchlichen und nichtkirchlichen Charakter als vollständig überflüssig hinweg. . . . Wo die musikalischen Verhältnisse es gestatten, ist das Fehlen des Chors und des Chorgesanges für die religiös-musikalische Gemeinde ein Mangel und ein Zeugnis zugleich für die religiös-musikalische Trägheit derselben. Wir haben also die Existenz eines Chores in keiner Weise zu rechtfertigen, sondern umgekehrt die Nicht-Existenz desselben zu bemängeln und die Beseitigung dieses Zustandes im Verein mit dem zu weckenden religiösen wie musikalischen Leben der Gemeinde zu erstreben".

Es fragt sich nur, an welchen Punkten des Gottesdienstes der Chor seine Stelle findet. Vor allem ist festzuhalten, dafs der Chor nicht ohne weiteres die Responsorien und Epiphonieen der Liturgie übernehmen, d. h. an Stelle der Gesamtgemeinde eintreten darf, wie z. B. in der *Preufsischen Agende 1821* am Eingang der Liturgie ausdrücklich angeordnet war, dafs „die Versammlung in gebührender Ehrfurcht so lange stehen bleibt, bis die Altargebete und Chöre beendigt sind". Doch wird der Chor in der Liturgie vor allem die Aufgabe haben,[5]) „die Andacht der Gemeinde künstlerisch weiterklingen zu lassen. Dazu eignen sich vorzüglich diejenigen Stellen im Gottesdienste, an welchen sich diese Andacht zum Lobe Gottes erhoben hat, also besonders das Gloria in excelsis und das Halleluja".

Im Gloria in excelsis ist es das Laudamus te, das vom Chor, sei es in der oft gebrauchten Melodie von Bortniansky, sei es in den Melodieen der lutherischen Kantionalen, wie sie Schoeberlein (Schatz des liturg. Chor- und Gemeindeges. 1) giebt, gesungen wird. Doch soll dieser Gesang den festlichen Tagen vorbehalten bleiben, weil nur dieser eine Text nach kirchlicher Überlieferung zu Gebote steht. — Beim Halleluja sind es das Graduale (S. 366) und die Sequenzen (S. 468), die nach kirchlicher Überlieferung dem Chor sich zur Verfügung stellen. „Dem Graduale entspricht musikalisch die Motette (S. 472), d. h. [nach evangelischen Grundsätzen] der komponierte Bibelspruch; den Ersatz für die mittelalterliche Sequenz bietet uns der figurierte Choral. Sehr wirksam werden auch beide musikalischen Formen mit einander verwoben, sei es, dafs der Choral als cantus firmus in die Motette hineingearbeitet ist, oder dafs er abschliefsend an die Motette angefügt ist." Allerdings darf nicht erwartet oder gar verlangt werden, dafs die Gemeinde während dieses Chorgesangs zwischen den beiden Lektionen

[5]) Die im folgenden angegebenen Grundsätze sind eine Wiedergabe der von Kawerau gemachten Vorschläge, die Verf. durchaus zu den seinigen machen mufs.

oder zwischen Lektion und Credo (S. 52) stehen bleibt, weil sonst zu grofse Anfordernisse an ihre leiblichen Kräfte zum Schaden der Andacht gestellt werden. Erfolgt die Lektion vom Pult aus, so mufs der Liturg vor Beginn des Gesangs sich an den Altar begeben, erfolgt sie vom Altar aus, so mufs er sich nach ihrer Beendigung dem Altar zukehren, um die Gemeinde dadurch aufzufordern, sich zu setzen.

Wenn diese beiden Stellen des Chorgesangs auf kirchlicher Tradition beruhen und innerlich begründet sind, so hat die verbreitete Sitte, vor dem Predigtlied einen Chorgesang einzufügen, keine Tradition und ist nicht ohne Bedenken, weil sie „die an dieser Stelle eingefügten Gesänge wie eine Art geistlicher Zwischenaktsmusik erscheinen lässt." Die Einfügung eines Chorgesanges am Schlufs der Predigt vor dem Gemeindegesang hat aber noch gröfsere Bedenken.[6]) Nach der Predigt hat die Gemeinde das erste Recht und, wenn wirklich die Predigt die rechte Wirkung gehabt hat, auch das unmittelbare Bedürfnis, zu Worte zu kommen. Selten wird der Text eines Chorgesangs der unmittelbarste Ausdruck dessen sein, was die Predigt erzielt hat, und es wird die Andacht dann durch solchen Gesang nur gestört. Nur wo wirklich der Text des Chorgesangs dem Wort der Predigt völlig entspricht, kann der Chorgesang als Fortsetzung der gehobenen Stimmung seine Bedeutung bekommen (z. B. die Improperien von Palestrina nach einer Charfreitags- oder Bufstagspredigt).

Ein lebhaft zu erstrebendes Ziel ist es, den Chor und die Gemeinde durch Wechselgesang eng zu verbinden, wodurch das Bewufstsein geweckt würde, dafs der Chor nicht als ein fremdes Glied nur zu ästhetischem Genufs eingefügt ist, sondern dafs er thatsächlich zur Gemeinde gehört. Dieser Wechselgesang würde sich vor allem in den Gemeindeliedern einen Ausdruck geben, so dafs auch dem Chor allein einzelne Verse derselben zum Gesang gegeben werden. Es würde dies in geeigneterer Weise der in unserer lutherischen Kirche früher gebräuchlichen Form entsprechen, nach der Gemeinde und Orgel abwechselnd sich in die Verse des Liedes teilten (S. 481). Damals kam freilich bei der Orgel nur die Melodie ohne Worte zur Geltung. Auch empfiehlt sich die Einführung der Psalmodie, wie sie in den Messen und Vespern zur Ausführung kam (S. 443), zwischen Ge-

[6]) In diesem Punkte weicht Verf. von Kaweraus (auch Fr. Spittas S. 18) Ansicht ab.

meinde und Chor am Anfang des Gottesdienstes. Es kann der Introitus in dieser Form zur Ausführung kommen, dafs ein Psalm mit angeschlossenem Gloria patri im Wechselgesang von Chor und Gemeinde gesungen wird, obgleich auch nichts einzuwenden ist, wenn der Chor einen Psalm zum Eingang allein singt.

Schoeberlein und Kawerau empfehlen den Wechselgesang zwischen Gemeinde und Chor bei den Gemeindeliedern. Auch Fr. Spitta (Reform des evangel. Kultus, S. 69, vgl. oben S. 133) und M. Rieger (die Verwendung des Chores bei den Gemeindeliedern in MGkK. II, S. 337 ff) treten warm für diese Form ein. Rieger bezeichnet vor allem die Strophen als vom Chor zu singende, in denen der Dichter die Gemeinde auffordernd anredet, und erläutert dies mit treffenden Beispielen. Jedenfalls würde der oft schläfrige Kirchengesang durch den nicht immer, aber hie und da mit ihm abwechselnden Chor eine belebende Rückwirkung erfahren.

Bei der Abendmahlsfeier kann der Chor an Stelle des Offertoriums als Überleitung von der Absolution zum Abendmahl mit einem passenden Gesang seine Stelle finden, könnte auch das Agnus dei übernehmen und während der Kommunionfeier vor allem auch in den obengenannten Wechselgesang der Gemeindelieder eintreten. Andere Kunstgesänge während der Kommunion würden zu leicht die Andacht der Kommunikanten ablenken.

Was die Wahl der frei gewählten Gesangsstücke an Stelle des Graduale und der Sequenzen betrifft, so mufs vor allem das Gesungene nach Inhalt und Komposition Kirchenmusik, d. h. gottesdienstliche Musik sein. Nicht alles, was religiösen Inhalt hat und an und für sich erbaulich ist, ist schon Kirchenmusik, die allein durch den Kultus bestimmt wird, und die im Geist der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde allein geschaffen ist (S. 74).

„Kirchenmusik gehört in den Gottesdienst, sie ist durch die Form der Liturgie bedingt und kann aus dieser nicht herausgelöst werden, ohne den wichtigsten Teil ihrer Wirkung, ihre Verständlichkeit einzubüfsen. Immer von neuem verwechselt man sie mit religiöser oder geistlicher Musik. In Wirklichkeit ist sie etwas ganz anderes. Dafs Händels Messias Kirchenmusik sei, kann man noch täglich lesen und hören. In Wirklichkeit ist er etwas ganz anderes.“ (Ph. Spitta a. a. O. S. 34).

Auch nicht alles, was zunächst für den Gottesdienst komponiert ist, ist nach strengen liturgischen Grundsätzen auch wirklich dafür geeignet. Nach dieser Richtung urteilt Bachmann (a. a. O. S. 131) über die Kantaten: „Die Kantate ist eine viel zu weite musikalische Form, als dafs nach Anhören derselben der Mensch noch in einheitlicher gottesdienstlicher Stimmung sich befinden kann. Über die Form der Motette hinauszugehen, bringt stets die Gefahr mit sich, der Idee des Gottesdienstes zu nahe zu treten und, wenn auch mit dem besten Willen, das Musikalische in den Vordergrund

treten zu lassen.“ Dagegen sagt Ph. Spitta (a. a. O. S. 54): „Bachs Kantaten sind nicht Konzertmusik, sie sind die vollendetste protestantische Kirchenmusik in ihrer reinsten vollendetsten Blüte. Aufs innigste hängen sie mit dem Gottesdienst zusammen.“ Vgl. über die Kantaten auch Riehl a. a. O. S. 351 ff.

Sehr wichtig ist auch, dafs der Text des Chorgesangs für den evangelischen Gottesdienst pafst. Die Gesänge dürfen nur in Ausnahmefällen lateinisch sein. Dann mufs womöglich die Gemeinde neben dem lateinischen Text auch die deutsche Übersetzung in die Hand bekommen. Ganz unzulässig ist es, spezifisch katholische Kirchengesänge, etwa ein Ave Maria oder Mozarts „Ave verum corpus“ nur um der schönen Melodie willen in den Gottesdienst aufzunehmen.

Über die Frage des Sologesangs s. Spittas treffendes Urteil (S. 22): „Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dafs, wenn man den Kunstgesang im Gottesdienst überhaupt anerkennen wolle, der Solosänger ebenso berechtigt sei gegenüber der singenden Menge als der Prediger gegenüber der Gemeinde. Trotzdem ist nicht zu verkennen, dafs in dieser Verwerfung des kirchlichen Sologesangs ein richtiges Gefühl zum Ausdruck kommt. In einer Gemeinde, welche nicht an regelmäfsige Gesangmusik gewöhnt ist, erweckt das Auftreten eines Solisten gar zu leicht die Erinnerung an die Konzerte mit dem dort betriebenen Kultus der Personen und des Virtuosentums. Das ist aber eine gefährliche Nachbarschaft für unsere Gottesdienste. Meine Ansicht über die hier zu befolgende Praxis ist die, dafs unter allen Umständen die Solomusik hinter den Chorgesang zurücktreten müsse. Wo dieser fehlt, ist das Auftreten jener bedenklich und deshalb zu meiden. Andrerseits ist nichts dagegen einzuwenden, wenn, vom Chor umschlossen, nicht zu ausgedehnte Solopartieen auftreten. Nur soll der Solist jedes eitle Hervortreten seiner Person vermeiden. J. S. Bach hatte keine besonderen Solisten, die Einzelgesänge liefs er von Chorsängern vortragen. Das sollte für uns vorbildlich sein. Aus dem Ganzen des Chors heraus soll auch die einzelne Stimme klingen. Wer sich für zu gut hält, im Chore mitzusingen, ist zu schlecht für den kirchlichen Sologesang. Den Mafslosigkeiten unseres modernen Virtuosentums müssen wir mit dem hellen Bewufstsein entgegentreten, dafs wir keine Konzerterfolge erstreben, sondern als Sänger im Heiligtume in Demut dem Herrn die Opfer unseres Gebetes darbringen wollen und der Gemeinde, deren Glieder wir sind, den Glauben preisen, der unser einiger Trost im Leben und im Sterben.“

3. Die Instrumentalmusik ist im Gottesdienst durch die Orgel vertreten. Selbständige, für einzelne Instrumente oder Orchester komponierte Werke gehören nur in das Konzert. Doch ist bei hohen Festen oder besonderen Gelegenheiten die Begleitung der Gemeindegesänge (Lob- und Danklieder) durch Posaunen im Verein mit der Orgel durchaus angemessen. Chorstücke mit voller

Orchesterbegleitung wecken im Gottesdienst den Eindruck des Konzertmäfsigen. Sind sie nach Inhalt und Komposition für den Gottesdienst geeignet, so ist es wünschenswert, dafs die Begleitung der Orgel übertragen wird, die ja besonders geeignet ist, durch ihre mannigfaltigen Register die verschiedenen Instrumente zu vertreten.[7])

Die Orgel dagegen ist das eigentliche gottesdienstliche Instrument.

Auch gegen die Orgel im Gottesdienst haben sich neuerdings Stimmen erhoben, wie schon bei Luther keine grofse Geneigtheit für dieselbe war (S. 479 f.). So äufsert sich Claus Harms (Pastoralth. II, 5. Rede): „Wenn jetzt wieder, wie in der Schweiz geschehen, das Volk auszöge, alle Orgeln entzwei zu schlagen, ich weifs nicht, ob ich nicht mitginge. Das will sagen: Wenn die Gemeinden eines Landes sich in legaler Weise darüber berieten, ob sie die Orgeln länger beibehalten oder sie wegnehmen und eventualiter die herrschaftliche Genehmigung nachsuchen sollten, ich weifs nicht, ob ich nicht für das Wegthun der Orgeln stimmte. Denn ihre Nützlichkeit ist gering, ihre Schädlichkeit ist grofs, und kein Mittel, um ihre Schädlichkeit abzuhalten, ist hinlänglich". Von deutsch-reformierter Seite hat sich auch Kraufs (Pr. Th. I, S. 72) gegen die Orgelbegleitung ausgesprochen: „Gegen die Verwendung der Orgel spricht der Umstand, dafs der Kirchengesang ohne ihre Unterstützung eher auf die gewünschte Höhe gelangt". — Vgl. auch Spurgeon (Alttest. Bilder II, S. 204): „An vielen Orten wird es für geziemend gehalten, das Werk der menschlichen Herzen, Zungen und Lippen auf ein Instrument zu übertragen, das den Herrn loben soll. Möge das niemals hier der Fall sein".

Das Orgelspiel steht innerhalb des Gottesdienstes, wie jede andere Kunst, allein im Dienst der zur Anbetung und Erbauung versammelten Gemeinde. Nur der Gottesdienst nach seinem Wesen und Organismus hat die Art und den Umfang der Aufgaben, die der Orgel gestellt sind, zu bestimmen. Die einfache Wiederherstellung irgend welcher Weise, in der in vergangenen Jahrhunderten die Orgel im gottesdienstlichen Gebrauch war (S. 480 f.), ist nicht zu befürworten, wohl aber können wir aus der Geschichte des Orgelspiels für den Gemeindegottesdienst viel lernen. Der thatsächliche Zustand, dafs die Orgel heutigen Tags allein auf die durchgängige, oft mechanische Begleitung des Gemeindeliedes beschränkt ist, hat vielfach nur dazu geholfen, den Gemeindegesang zu lähmen und die Würdigung der Orgel in ihrer Bedeutung für

[7]) Dieses Verfahren ist schon um deswillen zu empfehlen, weil gute Orchesterbegleitung, die unbedingt nötig ist, nur mit grofsen Unkosten zu beschaffen ist.

den Gottesdienst zu beeinträchtigen. Es ist darum wünschenswert, dafs die Gemeinde, wie im 17. und 18. Jahrhundert und bis in das 19. Jahrhundert hinein vielfach geschehen ist, auch die ihr vertrauten und bekannteren Lieder oder einzelne Verse derselben im Gottesdienst ohne Orgelbegleitung singen lernt. Selbstverständlich sind zur Erreichung dieses Zieles alle gesetzliche Anordnungen oder unvermittelte Versuche zu meiden; vielmehr müssen sangesfreudige Gemeinden und feste Singechöre, die den Gesang leiten, erstrebt werden. Thatsache ist, dafs in vielen Kirchen, in denen die Orgel völlig fehlt, ein besonders frischer kräftiger Gemeindegesang sich findet.

Der Orgel kommt übrigens innerhalb der ihr zustehenden Aufgabe, im Rahmen des Gottesdienstes zur Erbauung der Gemeinde mitzuhelfen, auch eine selbständige Aufgabe zu, in den Präludien (Orgelchoral S. 481), vor allem am Eingange des Gottesdienstes und vor dem Predigtliede.

Die Präludien dürfen nicht zu lang sein und müssen streng den Charakter des Tages tragen. In den Festzeiten werden die bekannten Festmelodien, bei den Präludien des Predigtliedes die Melodie desselben zur Grundlage dienen. Orgelstücke, die aufserhalb dieser Aufgaben stehen (Fugen u. dergl.), gehören nicht in den Gottesdienst, sondern in die Kirchenkonzerte. Das Postludium nach Schlufs des Gottesdienstes steht aufserhalb desselben und läfst eine freiere Wahl zu, soweit es nur einen dem Ort nicht widersprechenden Charakter trägt. Die Präludien sind in der Regel aus vorhandenen guten Vorlagen zu wählen und von ihnen abzuspielen. Das freie Gestalten der Vorspiele kommt nur wirklichen Meistern des Orgelspiels zu, ist aber diesen auch nicht zu verwehren. Die Begleitung der von der Gemeinde gesungenen Liturgiestücke ist so lange wünschenswert, als zur selbständigen Ausführung derselben durchaus fähige Gemeinden noch nicht vorhanden sind. Die Zwischenspiele zwischen den einzelnen Zeilen eines Liedes sind durchaus zu verwerfen, da sie den Zusammenhang des Textes zerreifsen. Dagegen sind die Zwischenspiele zwischen den einzelnen Versen eines Liedes, soweit dieselben nicht nach ihrem Inhalt untereinander verbunden sind (wie z. B. V. 3 u. 4 von: *„Eins ist not, ach Herr, dies Eine“ etc.*) berechtigt, um der Gemeinde Ruhepunkte zu gewähren. Nur müssen die Zwischenspiele kurz, sinnentsprechend und von kirchlichem Charakter sein. Das hier und da geübte Spielen der Orgel in leisen

Registern während des Kirchengebetes oder anderer gesprochener Gebete ist zu verwerfen, weil es nicht, wie man annimmt, die Andacht hebt, sondern die Gemeinde von dem Gebet selbst ablenkt und nur allgemein sentimentale Gefühle erweckt. Doch sind längere leise Zwischenspiele zwischen den bei einer zahlreichen Kommunion gesungenen Abendmahlsliedern zulässig. Das Ausklingen der Orgel nach den Gemeindegesängen darf nicht unnötig ausgedehnt werden. Beim Schlufsvers des gesamten Gottesdienstes mufs die Orgel mit dem Gesang der Gemeinde sofort im Akkord abbrechen, um der Gemeinde die ungestörte Sammlung zum stillen Gebet zu geben. Nach dem stillen Gebet, beim Aufbrechen der Gemeinde, beginnt das Postludium.

§ 71. Die äufsere Haltung des Liturgen.

1. Durch die Stellung des Liturgen vor dem Altar, die in der lutherischen Kirche (mit wenigen Ausnahmen S. 487) durch die Gestaltung der Altäre bedingt ist, ist die Sitte der verschiedenen Wendung des Liturgen nach dem Altar oder nach der Gemeinde hin vielfach in Gebrauch, besonders wo die Liturgie vom Liturgen gesungen wird. Man unterscheidet dabei die Akte, in denen der Liturg zum Altar gewendet gemeinsam mit der Gemeinde zu Gott betet, und die Akte, in denen er als Diener am Wort zur Gemeinde mit ihr zugewandtem Angesicht redet. An sich ist diese verschiedene Wendung, deren Beseitigung Luther einer späteren Zeit vorbehalten wissen wollte (S. 140), nicht nötig, denn der Gesichtspunkt des nach Osten zu richtenden Gebets hat für uns Evangelische keine zwingende Bedeutung, sonst würde bei abweichender Orientierung der Kirche (S. 124) eine ganz veränderte Stellung des Liturgen eintreten müssen. So lange aber die Gebete in der Liturgie gesungen werden (S. 536), wird bei denselben die Wendung zum Altar geeigneter erscheinen. Werden dagegen die Gebete gesprochen, so ist schon um der Vernehmbarkeit der Stimme willen die Zukehr zur Gemeinde das Nächstliegende.

Bei einzelnen Stücken der Liturgie ist übrigens eine nicht in der Sache begründete Form in Gebrauch. Es ist Sitte, den Introitus, das Kyrie, das Gloria in excelsis am Eingang des Gottesdienstes, sowie die Intonationen, die auch am Schlufs des Gottesdienstes vor einer Schlufskollekte in Gebrauch sind (S. 536) mit dem Altar zugewandtem Angesichte zu singen. Bei dem Kyrie

als direktem Gebet ist dies berechtigt; ebenso beim Introitus und den anderen Intonationen, wenn dieselben direkten Lobpreis enthalten. Sobald sie aber die Aufforderung zum Lobpreis oder etwa gar direkte Mahnungen an die Gemeinde aussprechen, ist es zweifellos im ersteren Falle naturgemäfs und im letzteren Falle unbedingt nötig, dafs der Liturg der Gemeinde das Angesicht zuwendet. Auch bei dem Gloria in excelsis, das kein direktes Gebet enthält, liegt der gleiche Fall vor.

2. Was die sonstige Haltung des Liturgen betrifft, so ist sie durch die Worte würdig und natürlich gekennzeichnet. Leider zerstört oft eine gekünstelte Würde die Natürlichkeit, oder die als Natürlichkeit angesehene Nachlässigkeit des täglichen Verkehrslebens den erbaulichen Eindruck.

Der Gang zu Altar und Kanzel mufs die rechte Mitte zwischen einem zu schnellen und zu gekünstelt feierlichen einnehmen. Der Aufgang zum Altar und der Abgang vom Altar mufs, ohne dafs etwa ein grofser Bogen beschrieben wird, in der Mitte des Altars erfolgen. Auf die würdige Stellung am Altar ist Bedacht zu nehmen (nicht mit gespreizten Beinen, nicht den Oberkörper hin- und herwiegend, nicht an den Altar angelehnt). Die Erhebung der (nicht gespreizten) Hände beim Segen (über die Bedeutung derselben s. S. 513) darf nicht über die Kopfhöhe hinausreichen. Das in der lutherischen Kirche dabei vielfach übliche Kreuzeszeichen wird mit den drei ersten, aber nicht steif ausgestreckten Fingern ausgeführt und darf nicht in zu grofsen Linien vollzogen werden. Zuerst wird der Längsbalken des Kreuzes und sodann von links nach rechts mit der rechten Hand der Querbalken bezeichnet. Der liturgische Vortrag, zu dem auch der Vortrag in der Predigt gehört, ist von grofser Wichtigkeit, wird aber in der Homiletik zu behandeln sein.

Alles in allem: Das Grofse wie das Kleinste soll *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* (I. Kor. 14, 40) erfolgen und zur Erbauung der Gemeinde dienen, damit der gesamte Gottesdienst ein würdiger Ausdruck der Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit sei, und damit alles zusammenklinge in dem einen Ruf

Soli Deo Gloria.

See also B II, S. 476.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 9, Z. 11 v. u. lies: katechetische.
S. 15, Z. 15 v. u. lies: Rhabanus.
S. 23 ff. vgl. Hering, Art. Gottesdienst in PRE.[3]
S. 35, Z. 6 v. u. lies: § 17 statt § 18.
S. 65, Z. 4 füge hinzu: August. serm. 227. Isid. Hispal. de eccl. off. I, 18, 6. (MSL. 83, S. 755 f.).
S. 67 in der Litteratur zu § 9 füge hinzu: Palmer, Hymnologie S. 26 ff.
S. 77, Z. 13 v. u. lies: Bildwerke statt Kupferwerke.
S. 80, Z. 20 ff: Nach der neuen Ausgabe der Opp. Tertull. von Reifferscheid sind die betr. Worte echt und nicht spätere Glosse. — Für das Vorhandensein von Kirchen im 2. Jahrhundert spricht auch die Edessenische Chronik (TU. IX, 1), die S. 86 zum Jahre 513 Monat Tisri = November 201 unserer Zeitrechnung berichtet: „(Die Fluten) zerstörten auch das Heiligtum der christl. Kirche".
S. 105, Z. 10 ff: A. Schmarsow (Reformvorschläge zur Gesch. der deutschen Renaissance in: Berichte der philol.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. in Leipzig vom 23. April 1899) weist die Spätgotik, insonderheit die Predigtkirchen, wegen der andersartigen inneren Raumverhältnisse bereits der Renaissance („deutsche Frührenaissance") zu.
S. 128, Anm. 8, ist zur Litteratur hinzuzufügen: Riehl, Kirchenrestaurationen, in Religiöse Studien eines Weltkindes, S. 315 ff.; A. Haupt, Die Herstellung von Kirchen und ihre verschiedenen Richtungen, in „Die Denkmalspflege" I (1899) No. 8 und 9.
S. 140, Z. 12 v. u. ist hinzuzufügen: Sehling, Kirchl. Gesetzgebung unter Herzog Moritz, S. 51.
S. 151: Die Frage der Meſsgewänder für die lutherischen Geistlichen wurde in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts lebhaft erörtert. Die Celler (Altenzellaer) KO. von 1544 bestimmt: „Wo das Kleid zur Kirchenzucht dienlich, möge man den Gebrauch fördern, aber als unverbindlich." Vgl. auch die Beschlüsse der Leipziger Lätare-Konferenz 1544. Sehling, Kirchl. Gesetzgebung S. 130. 50. 63. Die kostbaren Meſsgewänder blieben auch anderwärts. In der Leipziger Nikolaikirche trug 1662 der Pastor bei der Abendmahlsverwaltung „ein Meſsgewand von Sammet mit einem Kruzifix von Perlen gestickt". Viele andere Meſsgewänder waren aufserdem daselbst, die 1776 verkauft wurden. (Vgl. Ev.-luth. KZ. 1895, S. 1121. 1144. 1204). In den skandinavischen luth. Kirchen sind noch heute die Meſsgewänder bei der Abendmahlsfeier in Gebrauch.
S. 164, Z. 18 lies: Hoornbeek.
S. 166, Z. 10 v. u. lies: Wochentage statt Sonntage.
S. 176, Z. 21: Die citierten Worte des Origenes, die von einem Wandel der Christen „ἐν ταῖς τῆς πεντηκόστης ἡμέραις" sprechen, bezeugen nicht das Dasein des Pfingstfestes, sondern umfassen den gesamten Zeitraum der 50 Tage.
S. 176, Z. 18 ff. v. u. vgl. G. Rietschel, Art.: Himmelfahrtsfest in PRE.[3].
S. 186 nach Z. 2 ist einzufügen: Das Herz-Jesu-Fest zuerst durch Pius IX. als duplex majus für den Freitag post octav. corporis Chr. vorgeschrieben und von Leo XIII. 1889 als allgemeines Fest erster Klasse verkündet, hat das leibliche Herz Jesu als physisches Organ zum Gegenstand. Entstanden ist es durch ein Gesicht der Salesianerin Margarethe Maria von Alacoque in Paray le Monial, das sie am 16. Juni 1675 hatte.
S. 191, Z. 17 v. u. ist nach „Michaelisfest" einzuschalten: (29. Sept.).
S. 197, Z. 3 ist nach v. 8 einzuschalten: (vgl. Joh. 12, 12).
S. 198, Z. 9 v. u. ist anzufügen: Der jetzigen römischen Kirche gilt der Charfreitag nicht als Feiertag. Die Messe wird an diesem Tage

nicht gehalten. Die Wochentagsarbeit ist erlaubt. Doch ist erst durch Urban VIII. im Jahre 1624 der Charfreitag als Werktag bezeichnet worden. Vgl. die Verhandlungen des preußischen Landtags im Jahre 1899 über den Charfreitag als bürgerlichen Feiertag.

S. 207, Z. 17 v. u. ist zuzufügen: Die *Nördlinger KO. 1538* nennt unter den Feiertagen „Newen Jars tag“ (Geyer, Die Nördl. evangel. KOO. S. 17). Ebenso die Württemb. KO. 1553 (Richter II, S. 139). Paul Eber in seiner 1578 (nach seinem Tode) herausgegebenen Postille beginnt die Predigt am 1. Januar: „Ihr wisset, daſs wir jetzt, Gottlob, in das neue Jahr treten etc.“, und nimmt auf Grund der Epistel, die er im Exordium behandelt, ausführlich Bezug auf die Heiligung des Lebens im neuen Jahr.

S. 208, Z. 16 v. u.: Das Wort „Schon“ ist zu streichen.

S. 208, Z. 2 f. v. u. ist dahin zu ergänzen, daſs gegenwärtig in Württemberg die Aposteltage, Joh. d. T., Mariä Reinigung und Mariä Verkündigung mit regelrechtem Predigtgottesdienst, in einzelnen pietistischen Gegenden auch mit Enthaltung von landwirtschaftlichen Arbeiten, gefeiert werden. Die Abschaffung ist schon oft angeregt worden, aber bisher unterblieben, wohl aus Rücksicht auf die pietistischen Gemeinschaften, die an diesen Tagen ihre Monatsstunden zu halten pflegen.

S. 210, Z. 12 ff.: Die Feier des Reformationsfestes hat sich vielfach durch die Beschlüsse der Eisenacher Kirchenkonferenz vom 21. Juni 1878 (Allgem. K.Bl. 1878, S. 226 ff.) geändert, so daſs in Hessen-Cassel (seit 1880), Schleswig-Holstein, Sachsen-Weimar, Braunschweig (seit 1881), Baden (seit 1882), und Württemberg (seit 1886) der Sonntag nach dem 30. Oktober als Reformationsfest gefeiert wird.

S. 211, Z. 20 ff. ist zu Württemberg zu bemerken: Die Jahreszahl 1568 (die Allg. Kirchenbl. a. a. O. angiebt), scheint auf einem Irrtum zu beruhen. In den herzoglich württembergischen Buſsreskripten wird die Einrichtung von Buſstagen zuerst unter dem 26. August 1628 erwähnt, welche Einrichtung wieder in Abgang gekommen zu sein scheint. Im Jahre 1663 verordnet Herzog Eberhard wegen der Türkengefahr einen allgemeinen Buſs- und Bettag auf den 15. Sonntag nach Trinitatis, „dergleichen Buefs- und Bettpredigten sollen hernachher alle Monat an einem Freitag . . . gehalten werden“. Im Jahre 1664 nach dem Schwinden der Türkengefahr wird resolviert, „neben der wochentlichen Bettstund am Mittwoch die bisshero monatlich verordnet Buefs Tag am Freitag dennoch continuiren zu lassen“. Durch ein Reskript vom Jahre 1698 werden nach dem Frieden von Ryswik die monatlichen Buſstage wieder abgeschafft, im Jahre 1702 aber wieder anbefohlen und sind dieselben bis heute verblieben. (Mitteilung des Herrn Dekan Günther in Langenburg).

S. 214, Z. 3 v. unten lies: W. Caspari (statt Th. C.).

S. 225 (Abschnitt über Euthalius) ist folgendes zuzufügen: Vgl. von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bezw. 6. Jahrh. (TU. XVII, 4, N. F. II, 4) wo sich S. 4 eine Kapiteleinteilung findet, die (nach v. Dobschützs schriftlicher Mitteilung) thatsächlich ein Lektionsverzeichnis für 365 (366) Tage, also den Apostolos für alle Tage enthält.

S. 235. Durch E. Ziebarth, das griechische Vereinswesen 1896 (Preisschr. der Jablonowski-Gesellsch. zu Leipzig XXXIV) wird die dargelegte Ansicht über die Beziehungen der altchristlichen Gemeindeverfassung zu den Kultvereinen Modifikationen erleiden müssen.

S. 235, S. 20 von unten lies: Foucarts.

S. 241 f. A.G. 20, 11 heifst es von Paulus: *κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος.* Demnach folgt entschieden das eigentliche Mahl dem Brotbrechen nach.

S. 252, Z. 26. Nach A. Harnacks Nachweis (Th.L.Z. 1897, S. 77) ist die Apologie Justins etwa i. J. 152 geschrieben.
S. 296, Z. 9 v. unten lies: Trishagion.
S. 322, Z. 20 ist nach „Tode“ einzuschalten „seiner Frau.“
S. 402, Z. 10 ist zuzufügen: Auch in der Missa paschalis VI. Feria des Missale Gallicanum vetus (Thomasi, Cod. Sacrament. S. 484) kommt als Benedictio populi vor der Kommunion der aaronitische Segen vor.
S. 423—441. Die Seitenüberschrift von § 48 mufs lauten: Der Hauptgottesdienst nach den Agenden des 16. Jahrhunderts.
S. 438, Z. 4 lies: § 56, 4.
S. 444, Z. 6 v. u. Zu Gustav Adolfs gottesdienstl. Ordnungen für Magdeburg und Halberstadt vgl. G. Arndt in MGkK. IV (1899), S. 291 ff.
S. 457 ist noch nach Z. 22 einzufügen: Die deutsche lutherische Kirche Siebenbürgens hat seit 1748 keine neue Agende. Das *Badische Kirchenbuch* und die *Bayrische Agende* sind vielfach im Gebrauch. Dekan Herfurth in Neustadt bei Kronstadt hat für den Kronstädter Kirchenbezirk (das „sächsische Burzenland“) eine Gottesdienstordnung zur freiwilligen Annahme seitens der Gemeinden herausgegeben. In den deutschen und magyarischen Gemeinden Ungarns herrscht völlige Freiheit bezw. Willkür in Bezug auf liturgische Formen.
S. 457 nach Z. 17 v. unten ist einzufügen: Finnland hat eine neue Agende seit 1885.
S. 471 sind noch folgende wichtige alte Cantionalia zu erwähnen: Joh. Spangenberg, Cantiones ecclesiasticae latinae, Kirchengesänge Deutsch auf die Sonntage und fürnemliche Feste durchs ganze Jahr 1545. Lucas Lossius, Psalmodia sacra 1561, 1569, 1579. Joh. Lauterbach, Cithara Christiana 1586. Matthaeus Ludecus, Missale 1598. Vesperale u. Matutinale 1589. Calvisius, Kirchengesänge etc. 1589. Jo. Guidetti, Directorium chori 1598, 1642. Mich. Prätorius, Musae Sioninae 1606—1610. — Ders., Megalynodia Sionia 1611. — Ders., Liturgodia Sionia. — Schaln, Cantionale sacrum 1651, 1655, 1657, — u. a.
S. 472, Z. 20 ist zuzufügen: Den Text der evangelischen Motette bildet der Bibelspruch. Aus der Motette bildete sich die Kirchenkantate, die aus vielen Sätzen zusammengefügt, von Chören, Arien, Rezitativen durchwoben und vom vollen Orchester begleitet wurde. Durch J. S. Bach, der für die Sonn- und Festtagsgottesdienste diese Kantaten komponierte, erreichten sie die höchste Blüte.
S. 486, Z. 7. Auch die segnende Handerhebung des zu seinem Amt mit Handauflegung geweihten Bischofs wird an dieser Stelle nicht erwähnt.
S. 523, Z. 9 f.: Die Überschrift von § 62 mufs heifsen: Der Predigtgottesdienst. c. Der Dienst am Wort als zweiter (wesentlich erbauender) Teil.

I. Sachregister.

Abendgebet (Const. ap.) 289.
Abendmahlsgebete 248ff., 255f., 259, 264, 284, 291, 297, 300ff., 307, 314, 324ff., 341, 377ff., 401, 403, 406f., 411, 413, 416, 420, 431ff., 450, s. auch Offertorium, Präfation, Weihegebet, evangel.
Abendmahlsgeräte 142ff.
Abendmahlsgottesdienst: Stiftung durch Chr. 51; Dankopfer der Gemeinde 45ff.; Gnadengabe Gottes 56f.; Ort des A. 122, 136f.; Verhältn. zur Agape 240ff., 256f.; A. als priesterl. Opfer 263; die Gestaltung des A. 232ff., 235f., 242ff., 243f., 244f., 246, 247ff., 252ff., 258f., 283ff., 291, 297, 300, 307, 313, 323f., 376ff., 401, 403ff., 410, 413, 416, 419, 431ff., 458; A. gesondert vom Predigtgottesd. 232, 236, 245, 247, 403, 409, 413, 424, **495**ff.; A. verbunden mit Pr. 252ff., 258, 283, 290, 297, 299, 305, 313, 323, 400, 405, 407, 410, 416, 419f., 424, 450, 507f., 555.
Abendmahlskelch 142.
Abendmahlslehre Luthers und Zwinglis in ihrem Unterschied 499.
Abendmahlsvermahnung 403, 404f., 407, 410, 416, 420, 421, 450, 540.
Abkündigungen 532.
Ablutio (in der röm. Messe) 393.
Absolution 356, 390, 429, 439, 538, 540.
Accentus 463f., 470.
Adjutorium nostrum (Ps. 121, 2) **354**, 403, 416, 516.
Adventszeit **201**ff., 362, 522.
Agape 232ff., 240ff., 246, 247f., 256, 258, 279, 299.
Agenden Name 422; A. d. 16. Jahrh. 423; A. d. 17. u. 18. Jahrh. 444ff.; Preußische A. 1816 (1821) 447ff.; Deutsche A. d. 19. Jahrh. 451ff.; Außerdeutsche A. d. 19. Jahrh. 456f., s. auch Privatagenden.
ἅγια, τὰ, τοῖς ἁγίοις s. Sancta sanctis.
Agnus dei **386**, 401, 406f., **439**, 450, 538.
Ajus 311f.
Akustik in Kirchen 119.
Alba 148f.
Allerheiligenfest **189**, 206, 208.
Allerseelenfest **190**, 206, 208.
Allgemeines Kirchengebet s. Fürbittengebet.
Altar 84, 120, 128ff., 136ff., 487.
Altarbekleidung 153.
Altarlichter 139.
Ambon 84, 144, 365, s. auch Lectorium.
Ambrosianischer Gesang 461, 465.
Ambrosianischer Lobgesang s. Tedeum laudamus.
Amen 254, 260, 287, 512.
Amictus 148f.
Amt, geistliches 62.
Anamnese 284, 547.
Anaphora 284, 379.
Anbetung, Begriff 31ff.; Gottesdienst als A. 44ff.; Verhältnis z. Erbauung 59; Stücke der A. im Gottesd. 510.
Andacht 42f.
Antimensium 140, 293.
Antiphonarium 342, 469.
Antiphonischer Gesang 459.
Apostelfeste 188, 206f.
Apostolischer Gruss (2. Kor. **13**, **13**), 281, 283, 291, 419, 529.
Apsis 83, 92f., 119, 128.
Arkandisziplin 267ff., 271ff.
Aschermittwoch 196.
Asteriskus 296.
Atrium 85.
Aufer a nobis 356 523, 539.
Ausbreiten der Hände 483.
Auslegung als Gnadengabe 239.
Austeilung d. Abendm. s. Distribution.
Ave Maria 294, 394.

Baldachin des Altars 138.

Baptisterium 89.
Barockstil 107, 127.
Basilika **81** ff., 119, 126.
Beffchen 152.
Begräbnis 7 f.
Beichte, allgemeine **368** ff., 414, 420, **429** f., 511, 534, 538 f., 540, s. auch Offne Schuld, Sündenbekenntnis, Confiteor.
Beichtstuhl 120.
Benedicamus Domino 593, 395, 402, 443, 536, 538.
Benedicite (cant. tr. pueror.) 313, 322, 329, 395, 419.
Benedictio s. Segen.
Benedictio (vor der Kommunion) 286, 302, 315, 324, 326, 549.
Benedictus Dominus Deus etc. (Cant. Zachar.) 395, 419, 443.
Benedictus, qui venit etc. (Matth. 21, 9. Ps. 118, 26) s. Hosianna.
Beschneidung, Fest der **185**, 206, 208.
Betstunden 556.
Bibelstunden 557.
Bilderwand 293.
Bittgänge s. Prozession.
Breviarium (Brevier) 170 f.
Busstage i. d. evang. K. **210** ff., 508, Gottesd.-Ordn. 537 ff.
Byzantinischer Stil 90.

(Die bei C fehlenden Stücke s. unter K.)
Caeremoniale 479.
Canones Hippolyti 279.
Canon missae 315, 345, 353, **380** ff., 401.
Cantica 395, 443.
Cantionale 471, 587.
Cantus choralis, firmus, planus 466.
Casula s. Kasel.
Centralbau 89 ff., 114 f., 125.
Charfreitag 174, **198**, 207, 208 f., 508.
Charismata 236 ff.
Charwoche 197.
Chorgesang, Berechtigung im ev. Gottesd. 575.
Choral, röm. 466, evangel. 466, 477.
Chorraum 92 f., 103 f., 120, 122 f., 128 ff.
Chrisamweihe 362, 385.
Christenlehre 557.
Cingulum 148 f.
Coemeterialkirchen 89 f.
Collecta s. Kollekte.
Comes 227.
Commemoratio pro vivis et mortuis (Interzessionsgebet) 286, 291, 297, 299, 302, 314, 324, 329, 340, 381, 384; Stellung der C. (intercessio) in der Liturgie 276 f.; s. auch Fürbittengebet.
Communio (Stück d. röm. Messe) 393.
Completorium 169, 395, 442.
Confessio (im Kirchengebäude) 93.
Concentus 463 f., 470.
Constitutiones apostolicae 277 ff.
Contestatio 314.
Confiteor (aus dem Vorbereitungsakt der Messe) 356, 424, 516; in ein Gemeindegebet gewandelt 403, 405, 416, 419, 424, 449, 518 f.; s. auch Beichte, Sündenbekenntnis, offene Schuld.
Credo s. Symbolum Nic.
Cultus s. Kultus.

Dachreiter 97, 104.
Dalmatica 148.
Darstellendes Handeln des Gottesdienstes 41, 47.
Dermung 411.
Deus in adjutorium 394, 442.
Diaphonia 472.
Dichtkunst im Gottesd. 76, 458.
Didache 247.
Didaskalia 278.
Discantus 472.
Diskus 296.
Distribution des Abendmahls 250, 256, 260, 287, 291, 298, 302, 315, 324, 389, 401, 407, 411, 413, 416 f., 420, 439, 450, 505 f.
Dogmaticos 294.
Dominus vobiscum s. Salutation.
Doppelbasilika 84.
Doppelchöre im Kirchengebäude 93 f.
Dresdener liturg. Konferenz 453.

Einsetzungsbericht des Abendmahls 255, 259, 284 f., 291, 301, 315, 324 f., 341, **380** ff., 401, 403, 406 f., **410**, 413, 416 f., 420, **432** ff., 450, 470 f., 514, 543 ff., Reihenfolge von E. und VU. im A. 542.
Eisenacher Konferenz 119. 453, 571.
Eisenacher Regulativ für Kirchenbau 119 ff.
Ektenie (Fürbittengebet) 294, 296.
Elevation der Abendmahlselemente 383, 401, 406 f., 411, 438, 545.
Embolismus **386** f., 406.
Emporen 84, 94, 105, 120 ff., 134.
Entlassung der Katechumenen etc. 257, 271, 281, 290, 300, 305, 313, 323, 348 f., 369.
Epiklese des heil. Geistes **264** ff., 284, 291, 297, 307, 315, 324, 341, 378.

Epikletisches Gebet 286.
Epiphanienfest 176ff., 182ff.
Epiphonischer Gesang 459.
Epistolarium 342.
Erbauung, Begriff nach N. T. 52f.; Verhältnis zur Anbetung 54ff.; Verhältnis zum Kultus 54ff.; Stücke der E. im Gottesd. 514.
Erntedankfest 210.
Eucharistie, Bedeutung des Worts 263f., s. Abendmahlsgottesdienst.
Eucharistische Gebete s. Abendmahlsgebete.
Eulogie s. panis exorcismi.
Evangeliarium 342.
Evangeliencodex 138f.
Exhomologese 247, 282, s. auch Beichte, Confiteor.
Extra usum nullum sacramentum 435.

Farben, liturgische 152ff.
Fasnacht (Fastnacht) 196.
Fastenzeit 195f.
Fasttage 166f.
Feier 49.
Feste, kirchliche 172ff., 205ff.
Flügelaltäre 139.
Formula missae Luthers 399ff.
Fractio panis 296, 302, 315, 329, **386**f., 417, 420, 437.
Freitag 166f.
Friedensgruſs (Pax sit semper vobiscum) 282, 291, 300, 363, 386f., 439, 450, 549f.
Friedenskuſs (*φίλημα ἅγιον*) 254, 258f., 282f., 291, 302, 314, 324, 329, 340, 387f.
Fronaltar s. Hochaltar.
Fronleichnamsfest **144**, 185, 206, 208.
Frühgottesdienst 443.
Fürbittengebet (allgem. Kirchengebet) 243, 248f., 253, 258f., 281ff., 294, 296, 300, 307, 313f., 324, 329, 340f., 360, 376, 416, 420, 430, 449, 512, 535f., s. auch Ektenie.

Gebet, liturgisches 364, 560, G. zu Christus 560ff., s. auch Abendmahlsgebet, Fürbittengebet, Ektenie.
Gemeindegottesdienst als Erziehungsmittel 34ff.; als Anbetung 41ff.; als Erbauung 51ff.; Gesamtbegriff 58ff., 66f.; Luthers Lehre vom G. 35, 39, 45, 56, 58, 61; Schleiermachers Lehre vom G. 47; Geschichte des G. 232ff.
Gemeindehaus 123, 135.
Gewänder, liturgische 147ff.
Gewölbebau 93f.
Geistesgaben s. Charismata.
Gemeindelied und -gesang 76, 407, 410f., 425, 426, 427, 428, 432, 440, 449, 458, 477, 511, 515, 528f., 530, 537, 540.
Gesang, liturgischer 458ff. 572.
Glaubensbekenntnis im Gottesdienst, Bedeutung desselben 511f., 526, s. auch Symbolum Nicaenum.
Glocken 96f.
Gloria in excelsis (mit Laudamus te) 287, 294, 302, 306, 321, **361**f., 400, 410, 413, 420, **426**, 449, 511, **520**ff., 551.
Gloria patri 316, 321, **354**f., 357, 419, 449, 511, 516, 521.
Glossolalie 238ff.
Gotischer Stil **98**ff., 117f., 119, 125f.
Graduale (Gesangsstücke der Messe) 342, **365**f.
Graduale (Buch) 342, 469.
Gegorianischer Gesang 463, 465.
Griechische Musik 460.
Gründonnerstag 197f., 207, 362, 508.

Händehalten beim Gebet 483.
Händewaschen des Priesters 282, 378, 406, s. auch ablutio.
Halleluja 322, **365**ff., 393, 400, 427, 449, 511, 525.
Hallenkirchen 96, 102.
Hauptlied s. Predigtlied.
Heiligenfeste 189f.
Herz-Jesu-Fest 585.
Himmelfahrtsfest 176.
Hochaltar 137.
Hochamt 351.
Homiletik, Verh. zur Liturgik 6.
Horen 169, 394f., 441.
Hosianna (mit Benediktus) 249f., 287, **379**f., 401, 403, 406, 407, 420, 432, 449, 511, 535, 541.
Humiprostratio s. prostratio.
Hymnologie 458.
Hypophonischer Gesang 459.

Illatio 324.
Immissio panis in calicem 324f., 386f., 437.
Immolatio 314.
Incensation des Altars 351, 356, 378.
Ingressa 306.
Initiationsakte 8.
Interzessionsgebet s. Commemoratio.
Introibo ad altare 305f., 324, **354**.
Introitus 306, 312, **357**f., 400, 410, **424**, 511, **516**f., 538.
Instrumentalmusik 477.

Jahresanfang 215, 220f.
Jesuitenstil 107.
Johannisfest **184**f., 206.

Kantate (als Musikstück) 579, 587.
Kantillieren 574.
Kantoreien 474.
Kanon im griech. Gottesd. 295.
Kanzel 105, 120ff., 130ff., **144**ff.
Kanzelvers 529f.
Kasel 149f.
Katakomben 79.
Katechisation, Katechismusexamen 443.
Kathedra s. Ambon.
Kathismen 294f.
Kelchentziehung 391f.
Kindergottesdienst 558.
Kirchenbeleuchtung 135.
Kirchengebet, allgemeines, s. Fürbittengebet.
Kirchengesangverein, Deutsch. ev. 476.
Kirchengestühl 113, 121, 134.
Kirchenheizung 134f.
Kirchenjahr 214ff.
Kirchenlied s. Gemeindelied.
Kirchenmusik 579.
Kirchenordnung, ägyptische 247.
Kirchenordnungen s. Agenden.
Kirchentöne, authentische 465.
Kirchweihfest 194.
Klosterkirchen 97.
Kniebeugung beim Gebet 482, 539.
Kollekte (collecta, collectio) 312, 316, 343, **362**ff., 400, 407, 410f., 419, **426**, 449, 512, 529.
Kollekte (Sammlung von Liebesgaben) 533.
Kommunion s. Distribution.
Konfirmation 7f.
Kongreſs für Kirchenbau 108.
Konsekration der Abendmahlselemente 255, 263ff., 284ff., 301, 324, **381**ff., 411, **443**ff., 486, 543ff.
Kreuzaltar 138.
Kreuzerhöhungsfest 191f., 206.
Kreuzesfindungsfest 192, 206.
Kreuzeszeichen (signatio crucis) 291, 383, 386, **436**ff., 486, 543.
Kruzifix 138f.
Krypta 93, 97, 100, 103.
Kryptocalvinismus 440, 480.
Kultus Name 25; im Heident. 25f.; im Judent. 27f.; Aufhebung durch das Christent. 28ff., 78; röm. Kirche 4f., 14, 29; griech. Kirch. 14, Verhältnis zur Kunst 67ff.; Auffassung als Mysterium 266ff., s. auch Gemeindegottesdienst.
Kultvereine, hellenische 235, 586.
Kunst, Verhältnis zum Kultus 67ff.
Kunstgesang 471.
Kyrie eleison 281, 294, 300, 306f., 321, **358**f., 400, 410, **425**, 512, **517**ff.

Langhausbau 125.
Laudamus te 577, s. auch Gloria in excelsis.
Laudes 169, 394f., 442.
λατρεία 28ff.
Lectionare 226ff.
Lectorium 84, 93, 120, 134, 144f., s. auch Ambon.
Legenda 423.
Lehrvortrag im N. T. 237.
Lektionen 224ff., 253, 258f., 280, 290, 296, 299, 305, 307, 313, 322, 329, 365, 368, 395, 400, 410, 427f., 514, 523ff. 569ff.; Reihenfolge d. L. im evangel. Gottesd. 524.
Lesepult s. Lectorium.
Lettner 93, 103, 144.
Liber pontificalis 341.
Leuchter 139.
Lichtmeſs 184.
Liebesgaben im Gottesdienst 254, 259, 287, 385, 533.
Litanei 294, 360f., 431, 598f.
Liturgieen, schriftl. Fixierung 272ff.; morgenländ. 275ff., 290ff.; afrik. 298ff.; mailänd. 303ff., 335f.; gallikan. 308ff., 331ff.; spanische 316, 334ff.; keltische 328f.; 333f.; angelsächs. 329f., 334; römische 330ff., 337; lutherische 396ff., 424ff.; reformierte 412ff.; anglik. 418; preuſsische Agende 449f.
Liturgik, Name 3f.; Begriff 4ff.; Umfang 5ff.; Stellung in d. prot. Th. 9; methodische Behandl. 10ff.; Gesch. u. Litteratur 11ff.; konfessioneller Charakter 12; Quellen 16f.; Einteilung 19.
Liturgischer Gottesd. 556.

Märtyrergräber 137.
Märtyrertage 189f.
Magnificat (Cant. B. Mar. virg.) 395, 443f.
Manipulus 148f.
Maranatha 249.
Marienfeste 183f., 186ff., 205ff.
Matutina (Mette) 169, 394f., 442ff.
Meſsbuch s. Missale.
Messe, Name 347ff.; m. catechumenorum et fidelium 271, 348ff.,

353, 368 (s. auch Entlassung der Katechumenen); Arten der M. 350ff.; Häufigkeit der M. 352; Stunde der M. 353, röm. M. 353ff.; ordo missae 342, 347, 353; canon missae 353.
Messe, Deutsche, vor Luther 402ff.; Luthers D. M. 412f.
Meſsgewänder 148f., 585.
Mette s. Matutina.
Michaelisfest **191**, 206, 208f.
Mimik 482.
Missa s. Messe.
Missale 342, 347; M. der Augustinus-Abtei von Canterbury 329; M. Francorum 310; M. (Sacramentarium) gallicanum vetus 309; M. gothicum 309; Leofric Missale 329; M. des Robert v. Jumièges 329.
Missionstunden 557.
Mittwoch als Fasttag 166f.
Monbijou-Konferenz 450.
Monstranz 144.
Morgengebet (Const. ap.) 289.
Morgenlieder 515.
Motette 472, 587.
Musik s. Tonkunst.
Mysterien 268ff.

Nachkonsekration 548.
Narthex 85, 93.
Nebenaltäre 137.
Nebengottesdienste (luth. Kirche) 441ff., 555ff.
Neigen des Hauptes 483.
Neujahrsfest 185, 208, 586.
Neumenschrift 464.
Nunc dimittis (Cant. Simeonis) 395, 417, 443.

Oblationen 254, 258ff., 261ff., 283f., 295, 300, 306ff, 340f., 376f.
Oblationsgebete (röm. Messe) 377f.
Octaven 204.
Offertorium 323, 341, 376, 401, 540, 546, s. auch Oblationen.
Officium 321.
οἰκοδομή 52ff.
Offene Schuld s. Beichte, allg.
Opferbegriff 44f., 260ff., 396ff., 412f.
Orarium 148f.
Oratio super populum 307, 343, 393; O. super sindonem 307.
Ordination 8.
Ordines d. röm. K. 346.
Orgel 120ff., 133f., 146ff.
Orgelchoral 481.
Orgelspiel 477, 580.
Orientierung 88, 119, 123f.
Orthodoxie (Einfluſs auf den Gottesdienst) 37, 444.
Osculatorium 389.
Osterfest **172**ff., 207.
Ostersonnabend 198f., 362.

Panis exorcismi 279.
Paraphrasen des Vaterunsers s. Vaterunser.
Parömien 294.
Pascha annotinum 199.
Paschastreitigkeiten 172ff.
Patene 143.
Pax (römische Messe) 388.
Pax vobiscum s. Friedensgruſs.
Pedal der Orgel 147.
Perikopen s. Lektionen.
Pfingstfest 176, 207, 585.
Pfingstzeit 199ff.
Pietismus 444, 476.
Pluviale 148f.
Polyphoner Gesang s. Kunstgesang.
Portale der Kirchen 96f., 104, 119, 128.
Postcommunio 316, 343, 393.
Praeambulum 481.
Praefation 259, 283, 297, 300, **307**, 314, 324, 341, **378**f., 401, 416, **431**, 462, 511, 535, 541.
Praeludium 480.
Predella 140.
Predigt 281, 290, 300, 305, 313, **323**, 341, 368f., 400, 410, 414, 416, 420, 428, 443, 450, Bedeutung d. P. 64, 398f., 510, 529, 538; Verhältnis der P. zum Sakrament 498f.
Predigtgottesdienst, evangel. 514ff.; Scheidung und Vereinigung von P. und Abendmahlsgottesd. s. unter Abendmahlsgottesdienst.
Predigtkirchen 105f., 110ff.
Predigtlied 428, 528f.
Presbyterium 84.
Priesterbegriff 260ff.
Priestertum, allgemeines 61.
Primicerius 467.
Prior scholae 467.
Privatagenden 446, 457.
Prokeimenon 294.
Prophetie 238.
Prophetia (i. d. gallik. Lit.) 312.
Proskomidie 295.
Prosphonese 244.
Prosphoren 295.
Prostratio 482.
Prozession 201, 296, 364.
Psalmen, neutestamentl. 237, 358.
Psalmengesang 280, 291, 300, 305, 307, 321, 357, 366, 376, 400, **410**, 412, 416, 419, 425, 459ff., 556, 573.

Psalmodie s. Psalmengesang, Wechselgesang.

Quadragesimalzeit 195ff., 522.
Quatember 167.
Quinquagesimalzeit 199, 362.

Rationalismus 446.
Reformationsfest 209f., 586.
Reliquien 137.
Reliquienbehälter 139.
Renaissance 106f., 127.
Responsorium (Responsum) 366.
Restaurierung der Kirchen 127f., 585.
Requiemmesse 351, 386, 388.
Requiescat in pace 393.
Rogationen 201.
Romanischer Stil 90f., 119, 125.
Rokoko 107f.

Saalkirche 113.
Sabbatmal 234, 252.
Sacerdotium s. Priesterbegriff.
Sacramentarium, Name 342; S. Gallicanum 309; S. Gelasianum 344f.; S. Gregorianum 344f.; S. Hadrianum 345, S. Leonianum 342f., s. auch Missale.
Sacrificium s. Opferbegriff.
Sakramentale Akte des Gottesd. 62.
Sakramentshäuschen 144.
Sakrifizielle Akte des Gottesd. 62.
Sakristei 121, 134.
Salutation (Dominus vobiscum) 306, 312, 321, **362**f., 394, 400f., 413, 419, **426**, 449, 523.
Sancta sanctis (*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*) 286, 291, 297, 302, 312, 324, 550.
Sanktus (Jes. 6, 3) 243f., 259, 284f., 291, 300, 312, 341, **379**f., 401, 410, 420, 432, 511, 541; Luthers Übers. (Jesajas dem Propheten) 411, 432, 542.
Sarum Use 330.
Saugröhren beim Abendmahl 142f., 391.
Schalldeckel 145.
Schaube 151.
Schlussvers des Gottesd. 537.
Scholae cantorum 467.
Schriftverlesung s. Lektionen.
Secreta Secretella 377f.
Segen 288, 291, 297, 324, 393; aaronit. S. 286, 326, 402, 410, 416, 441, 536; Bedeutung des S. 512ff.; Segen vor der Kommunion s. Benedictio.
Selbstkommunion des evang. Geistlichen 553.
Selbstbekreuzung 486; s. Kreuzeszeichen.
Sequenzen 365, **467**ff.
Signatio crucis s. Kreuzeszeichen.
Singschulen s. Scholae cantorum, Kantoreien.
Skapulierfest 187.
Skulptur 75.
Sologesang i. Gottesd. 580.
Sonnabend als Feiertag 168.
Sonntag **154**ff., 245.
Sonntagsschule s. Kindergottesd.
Sonus 314, 329.
Spendeformel beim Abendmahl 287, 302, 341, 390, **396**f., 401, 417, 420, **440**, **551**f.; Bedeutung ders. 514, 551.
Spitzbogen 17, 99.
Sprache im röm. Gottesdienst 337ff., 402ff.
Spülkelch 392.
Stationstage 167, 258, 364, 444.
Stichien 294.
Stola 148f.
Stowe Missale 328.
Strebepfeiler 97, 100ff.
Sündenbekenntnis s. Beichte, Confiteor, Exhomologese.
Superhumerale s. Amictus.
Sursum corda (*ἄνω τὸν νοῦν, ἄ. τὰς καρδίας*) 259, 283, 291, 300, 314, 324, 379; Uebersetzung des S. c. 541; s. auch Präfation.
Symbolum Nicaenum im Gottesdienste 307, 324, **371**ff., 400, 405, 407, 420, 428, 527, 538; Luthers Übersetzung des S. N. in das Glaubenslied 407, 410, 428, **526**ff.; S. Apostolicum 413, 416, 419, 428, 449, 527; S. Athanasianum 395, 419, 428, 443, 527; s. auch Glaubensbekenntnis.

Talar 151.
Taufe 7, 427.
Taufstein 120f., 130.
Te deum laudamus 395, 419, 443, 526f., 536.
Tersanktus s. Sanktus.
Theotokion 294.
Theurgie 26.
θρησκεία 28ff.
Tischgebet in Const. ap. 289, T. Luthers 546.
Tonkunst im Gottesd. 458ff., 571ff.
Totenfest (Totenfeier) 212, 508.
Totenmesse s. Requiemmesse.
Tractus 367.
Tragaltäre 140.
Trauung 8.

Trecanum 316.
Trinitatisfest 192f.
Trishagion („Heiliger Gott etc.") 294, 296, 312.
Triumphbogen in der Kirche 93, 138.
Triumphkreuz 138.
Troparion 295f.
Tropen 358, 360, 362.
Türme der Kirchen 96, 104, 119, 128.
Tunicella 148.

Urgemeinde in Jerus. 232.

Vaterunser 255, 259, 286, 291, 294, 297, 302, 315, 324f., 341, 385f., 401, 403, 406, 407, 413, 419f., 438f., 450, 510f., 536, 542f., Reihenfolge von VU. u. verb. inst. im AM. 542; Paraphrase des VU. 410, 416, 438, 542.
Verba testamenti s. Einsetzungsbericht.
Verein für christl. Kunst 118.
Verklärung Christi, Fest der 193, 207.
Verlesung der Gebete 490.
Versus 366.
Vesper 169f., 395, 442.
Vigilien 203f., 442.
Vorfasten 199.
Votivtafeln 138.

Wandelaltäre 139.
Wechselgesang 245, 458ff., 573, s. auch Psalmengesang.
Weihegebet der Abendmahlselemente in der evangel. Kirche 403, 432, 545ff.; s. auch Abendmahlsgebete.
Weihnachtsfest 176ff.
Wiesbadener Programm 121f.
Winkelmessen 352.
Wirksames Handeln im Gottesd. 51ff.

Xerophagien 196.

Zeitschriften für Liturgik 18.

II. Personenregister.

Abingdon, Kirchenmusik 473.
Achelis, E. 17 — prophet. u. priesterl. Funktionen d. Liturgen 64 — geg. Gebrauch des Krucifixes auf d. Altar 141 — Händefalten 484 f. — geg. das Kyrieeleison im Gottesd. 518 f. — gegen liturg. Singen 573.
Achelis, H., Can. Hippol. 378 ff.
Adamnan, schottische Liturgieen 333.
Adler, Agende f. Schlesw.-Holst. 447.
Aelred († 1166), Gegner der Orgel 478.
Alber in Reutlingen, dtsche Messe 404.
Alberti, Leone Battista, Herleitung der chr. Basilika von d. Handels- u. Gerichtshalle 86.
Alcuin, Trinitätsfeier 193 — comes 228 — Einführung des römischen Ritus 333 — Gregorianum 346.
Aldhelm, kirchl. Gebrauch der Orgel 146 — Palmsonntag 197 — führt röm. Ritus ein 333.
Alexander v. Hales, Kelchentziehung 392.
Allatius, Leo 17.
Althamer, dtsche Kollekten 427.
Alting, Sonntagsfrage 164.
Amalarius 15 — Deutung d. Lektionen 327 — gallikan. u. römische Messe 332 — griechische Sprache im röm. Gottesd. 338.
Ambrosius, „templum“ auch f. christl. Gotteshäuser 78 — Fastenzeit vor Ostern 195 — Epiklese des h. Geistes 265 — Arkandisciplin 270 — mailänd. Liturgie 303 — Hymnen in Spanien 321 — Schrift de sacramentis 340 — Predigt in der Messe 369 — Spendeformel 390 — Kirchengesang nach orientalischer Sitte 461 — Gebetspassus 483.
Amesius, Sonntagsfrage 164.
Anicet v. Rom, Passahstreit 172.
Arianer, gestehen dem König bes. Kelch zu 316.
Arndt, Joh., Scheidung v. Predigt u. Abendm. gottesd. 503.
Arnobius, Christen keine Tempel 78 — kein Geburtsfest Christi gefeiert 177.
Assemani, Jos. Al. 16.
Athanasius, kennt noch nicht Fest Maria Verkündigung 183 — Epiklese des h. Geistes 265 — Aufenthalt in Trier 310 — Tersanctus 380 — Gebetsgestus 483.
August, Kurfürst v. Sachsen giebt Veranlassung zur Einführung d. offenen Schuld im Gottesd. 430.
Augusti 16.
Augustin, vasa sacra 142 — predigt vom Ambo aus 144 — evang. Auffassung des Sonntags 158 — Fasttage 167 — gottesdienstl. Feier d. Sonnabend 169 — Pfingstfest 176 — Epiphanienfest 182 — Johannesfest 185 — Märtyrerkult 189 — Xerophagien 196 — doppelte Abendmahlsfeier am Gründonnerstag 197 — eucharistia = gesegnete Abendmahlselemente 264 — Epiklese des h. Geistes 266 — Gottesdienstordnung 233 ff. — führt ambrosianische Psalmengesänge ein 300 — ob Einsetzungsbericht in der Abendmahlsfeier? 301 — Kyrie 359 — Salutation 363 — Halleluja 366 — Predigt in der Messe 369 — Offertoriengesang 376 — fractio panis 387 — Spendeformel 390 — Joh. 1, 1—14 als Schluſs der Messe 394 — Sakramentsbegr. 436 — griech. Musik i. Gottesd. 460 — ambro-

sianische Sangesweise 461 — beklagt Verweltlichung des Kirchengesanges 463 — prostratio beim Gebet 482 — Gebetsgestus 483 — Kreuzeszeichen bei d. Sakramenten 486 — Bedeutung der Handauflegung 513.
Aurifaber, KO. v. Mecklenburg 423.
Auxentius, Bedeutung f. d. Mailänder Liturgie 304.

Bach, Joh. Seb., Kirchenmusik 481, 587.
Bähr, Georg, Frauenkirche in Dresden 115.
Balduin, Friedr., Bedeutung d. Konsekration 434.
Bassermann, Kraft des Gebets 26 — Erbauung durch den Gottesdienst 54.
Basilius d. Gr., Epiklese des h. Geistes 265 — liturgische Aufzeichnungen 272 — kopt. Liturgie (pers. Ritus) 276 — griech. Liturgie (byzant. Ritus) 277 — Reformen der Liturgie 289 ff — griech. kathol. Gottesd. 295 — gloria patri 355 — Halleluja 366 — alternierender Gesang 461 — verschiedene Art des Wechselgesanges 462 — Gebetsstellung 482.
Becker, Theoph., deutsch.-evang. Kirchengesangverein 476.
Beda, Kirchen Britanniens Holzgebäude 81 — Name Ostern 175 — Namen der heil. 3 Könige 182 — Kirchmessen Volksfeste 194 — 6 Adventssonntage 202.
Belethus (12. Jahrh.) 15 — Lichtmess ist heidnisch 184.
Bellarmin, kathol. Lehre v. Sonntag 159.
Benedikt VIII., Einführung des Credo in d. röm. Messe 375.
Benedikt v. Nursia, die 7 Gebetsstunden 169 — Litanei und Kyrie 360.
Berengar und die Elevation 383.
Bernhard v. Clairveaux, geg. prunkvolle Kirchenbauten 98 — predigt vom Lettner aus 144 — geg. Feier v. Mariä Empfängnis 187.
Bernhard v. Toledo, röm. Ritus in Spanien 335.
Bernhard von Venedig, Erfindung des Pedals d. Orgel 147.
Berno v. Reichenau (11. Jh.) 15 — Deutung der Lektionen 237 — Zeugnis für Einführung d. Symbols in die römische Messe 374 f.
Beza, gesetzliche Auffassung des Sonntags 163.
Biaska, Meſsbuch v. B., Handschrift der Mailänder Liturgie 306.
Billikanus, Gottesdienstordnung von Nördlingen 403.
Binchois, Egidius, Motetten 473.
Bingham 16.
Binterim 16.
Boeckh, ev.-luth. Agende 452 — liturg. Konferenz 453.
Boetius, Notierung durch Buchstaben 464.
Bonifatius, führt die Fasttage in Deutschland ein 167 — römische Liturgie im Frankenreich 331.
Borowsky, preuſs. Agende 448.
Borromäus, Carolus, Kanontafeln auf dem Meſsaltar 139 — verteidigt die mailänd. Messe 336.
Brenz, deutsche Abendmahlsfeier 405 — KO. Brandenburg-Nürnberg 423 — KO. Württemberg 423 — allgem. Beichte weggelassen 430 — Abendm. ohne Abendmahlsgäste unstatthaft 505.
Brightman 16.
Brunelleschi, italien. Renaissance 107.
Bruno v. Segni († 1128) 15.
Bruns 16.
Buchholtzer, KO. v. Kurbrandenburg 423.
Bugenhagen, gottesdienstl. Gewänder 150 — Reformationsfest 209 — Perikope für d. 6. post. Epiph. 229 — dtsche. Messe v. Kantz 403. 410 — Beseitigung der Elevation 411 — Kirchenordnungen 423 — allgem. Beichtgebet 429 — keine Spendeformel 440 — Abendm. ohne Abendmahlsgäste unstatthaft 505.
Bunsen, Bedeutung f. evang. Kirchenbau 117 — preuſsische Agende 448.
Burmann, Sonntagsfrage 164.
Butzer, Martin, Neuerungen im Gottesdienst 406 — Kölnische KO. 418 — Comm. prayer book 419.

Caesarius v. Arles, gallikanische Liturgie 308, 311 — Pflege der Predigt 313 — Gelasianum 344.
Calvoer 17.
Calvin, evang. Gedanken in der Sonntagsfrage 152 — lectio continua 228 — Gottesdienstordnung in Genf 414 ff. — Comm. prayer book 419 — Kommunionsgottesdienst 507.
Cari, Jos. Mar. 16.
Carpzov, Bened. 17.

Casalius 16.
Caumont, A. de, Name romanischer Stil 91.
Chemnitz, M., kirchl. Feier des Neujahrsfestes 208 — Einsetzungsworte beim Abendm. = Verkündigung an die Gemeinde 433 — extra usum nullum sacramentum 435 f.
Chrodegang v. Metz, die Gebetsstunden 169 — führt röm. Liturgie ein 331.
Chrysostomus, Altar im Gottesdienst 136 — predigt v. Ambo aus 144 — Gebetszeiten 170 — Berechnung des Geburtstages Christi 179 — Weihnachtsfeier 181 — Xerophagien 196 — Palmsonntag 197 — Perikopen 226 — Epiklese des h. Geistes 265 — Arkandisziplin 270 — Liturgie des Chr. (byz. Ritus) 277 — Reformen der Liturgie 289 ff. — griech.-kath. Gottesdienst 295 — Salutation 363 — Halleluja 366 — Verweltlichung des Kirchengesangs 463 — geg. musikal. Instrumente im Gottesd. 477 — Gebetsgestus 483 — Kreuzeszeichen im liturg. Gebrauch 486.
Chytraeus, KO. f. Österreich 423.
Claudius, Matthias, Händefalten 485 — Herzensgebet 560.
Clemens Alexandrinus bezeugt Fasttage 167 — Gebetszeiten 170 — Geburtstag Jesu und seine Feier 177 — Mysterien u. Arkandisziplin 269 — geg. musikal. Instrum. im Gottesd. 477 — Gebetsstellung 482.
Clemens VIII., römisches Brevier 171 — Meſsbuch 347 — Caeremoniale 479.
Clemens Romanus, Tersanctus 243 — Fürbittengebet 244 — 2. Clem. Brief Gemeindepredigt 253 — Liturg mit Priester und Levit verglichen 260 — Opferbegriff 261 — clementinische Liturgie (syr. Ritus) 275 — apostol. Konstitutionen 278 — Gottesdienstordnung 280 ff.
Clem. de Sainctes 16.
Coccejus, Sonntagsfrage 164.
Coelestin (Papst) untersagt den Priestern zu predigen 313 — keltisches Christentum 327 — Introitus 357 — Psalmengesang antiphonatim ex omnibus 461.
Cranmer, Common prayer book 418.
Cruciger, extra usum nullum sacramentum 434.
Cyprian, Gebetszeiten 170 — freiwillige Liebesgaben und Oblationen 254 — gottesdienstl. Ordnung 258 — Fürbittengebet 259 — Eucharistie 259 — Priester- und Opferbegriff 262 — Eucharistia = gesegnete Abendmahlselemente 264 — Präfation 462 — Gebetsgestus 483.
Cyrill v. Alexandrien, Liturgie (ägypt. Ritus) 276.
Cyrill v. Jerusalem, Epiklese des h. Geistes 265 — Liturgie 280 ff. — commemoratio pro defunctis 384.
Cyrillus, Liturgie in slavischer Sprache 292.

Dächsel, Agende 457.
Damasus I, comes Hieronymi 227 — Einfluſs auf d. Liturgie 339 — verfaſst Messen (?) 343 — Kollekten 365 — Halleluja 367 — Symbol in d. röm. Messe 375 — canon missae 381 — Fürsorge f. d. Gesang 463.
Daniel 17.
Dannhauer († 1666), Sonntag neutest. Sabbat 165 — geg. Kunstmusik im Gottesdienst 476.
Dedeken 17.
Dehio, christl. Basilika und antikes Wohnhaus 87.
Delisle 16.
Dieffenbach, ev. Handagende 455. 457.
Dietrich, Veit, Perikopen für d. 6. post. Epiph. (?) 229 — Kollekten verfaſst 427 — Abschaffung der Elevation 438 — Kinderpredigten 558.
Dionysius Areopagita, erster allegor. Ausleger gottesd. Bräuche 14 — Symbolum im Gottesd. 511.
Dionysius Exiguus (535), Osterberechnung 175.
v. Dobschütz, Lektionen des Euthalius 225.
Döber in Nürnberg, Verdeutschung der Messe 407.
Draſsdorf, Erfindung des Orgelpedals 147.
Drepanius Florus Diaconus (9. Jh.) 15.
Drews, Verhältnis von Abendmahl und Agape 252 — über die Eulogieen 279 f. — Kelchentziehung 392.
Dufay, Wilhelm, Motetten 473.
Durandus († 1296) 15 — bezeugt Aufstellung des Crucifixus 139 — Lichter im Gottesdienst 139. — Ambo Ort der Predigt 145 — Marienkult am Sonnabend 169 — Einteilung des (Kirchen-)Jahres 217 — Deutung der Lektionen 228.

Eber, Paul, Gedanke eines Kirchenjahres 221 — Neujahr 583.
Ebner 16 — Sacr. Gregorian. 345.
Ebrard, Gottesdienst Belehrungsinstitut 37 – reform. Agende 457.
Eccard, Johann, Figuralgesang 475.
Eckhart, Meister, Predigtstuhl 145.
Ehrenberger 16.
Ehrenfeuchter, Theorie vom Kultus 11 — Predigt- u. Abendmahlsgottesd. vereinigt 496.
Elisabeth von England, Revision des Common prayer book 419.
Epiphanius (4. Jh.), 6. Jan. Geburtsfest Christi 178.
Erasmus, kathol. Lehre vom Sonntag 159.
Escobedo, Bartolomeo, span. Kirchenmusik 473.
Essen, Sonntagsfrage 164.
Eugen II. von Toledo, spanische Messe 319.
Eusebius, Kirchenneubauten 80 — Bezeichnung für Kirchen 82.
Eusebius von Emesa, Sonntag ist ein neutestam. Sabbat 158.
Euthalius, Lektiones 225.
Eylert, preuſs. Agende 448.

Fairfax, Kirchenmusik 473.
Farel, Abschaffung der Messe in Genf 414.
Fecht, zur Sonntagsfrage 165.
Felix Urgellitanus, Anlaſs z. Einf. d. credo in d. span. Gottesd. 332. 373.
Friedrich I. von Preuſsen, engl. bisch. Liturgie 447.
Friedrich d. Gr. reduziert die Zahl der Buſstage 212.
Friedrich Wilhelm I., Reglement f. d. Gottesd. 447.
Friedrich Wilhelm III., Einführung des Totenfestes 212 — preuſs. Agende 447 f.
Friedrich Wilhelm IV., Anregungen für evang. Kirchenbau 117.
Fulgentius von Ruspe, afrikanische Liturgie 298.
Furttenbach, Grundsätze f. evangel. Kirchenbau 111.

Gabrieli, Andrea, venetianische Tonschule 473.
Gabrieli, Giovanni, venetianische Tonschule 473.
Gavanti, Barth. 16.
Gelasius I., Sacramentarium 342 — Kollekten 365.
Georg von Anhalt will Elevation beibehalten 411. 438.
Gerhard, Joh., Einsetzungsworte Bericht an die Gemeinde 433 — extra usum nullum sacramentum 435 f. — signatio crucis beim Abendmahl 437.
Germanus von Paris († 576) mystische Umdeutung der Messe 15 — Gang der Messe 308. 312.
Gesius, Bartholom., Figuralgesang 475.
Goar 17.
Goethe, der Name Gotisch 99.
v. d. Goltz, neue preuſs. Agende 451.
Gomarus, Sonntagsfrage 164.
Gombert, Nikolaus, spanische Kirchenmusik 473.
Goudimel, Kirchenmusik 473.
Graf, zur Gotik 100.
Gregor I., Fastenzeit vor Ostern 195 — Vaterunser in der Messe 341. 385 f. — Sacramentarium 342 — Brief an Joh. v. Syrakus 342. 359. 367. 385 — Stationsgottesdienste 346 — Kyrie 359 — litania septiformis 361 — Salutation 363 — Halleluja 367 — Predigt in der Messe 369 — Scheidung in missa catech. und m. fidel. 369 — canon missae 381 — Neuordnung des Kirchengesangs 463 ff.
Gregor II., Messe nur mit einem Kelch zu halten 142 — Gregorianum (?) 345.
Gregor IV., Fest aller Heiligen 190.
Gregor VII., römisch. Liturgie in Spanien 335.
Gregor XI., Einführung der polyphonen Musik in die Messe 473.
Gregor XIII., Revision der Choralbücher 469.
Gregor v. Nazianz, Einführung des Weihnachtsfestes 180 — Liturgie (ägypt. Ritus) 276 — Gottesdienstordnung 290.
Gregor v. Nyssa, Altar im Gottesdienst 136 — Weihnachtsfest 181 — Epiklese des h. Geistes 265 — Gottesdienstordnung 290.
Gregor Thaumaturgos († 270) errichtet christl. Tempel 80.
Gregor v. Tours, gallikanische Liturgie 308 — Einleitungsgebet zum VU. 315 — fractio panis 387.
Grofsgebauer († 1661), Sonntagsheiligung 164 — gegen Kunstmusik im Gottesd. 476.
Grüneisen, liturgische Konferenz 453.
Guidetti, Revision der röm. Choralbücher 469.
Guido v. Arezzo, Notenschrift 464 — zweistimmiger Gesang 472.

Gurlitt, reformatorische Bedeutung der Predigtkirchen 106 — protestantischer Kirchenbau 108 — Torgauer Kapelle 110.

Haase u. die hannov. Architektenschule 118.
Habert 16.
Hadrian I. schickt Karl d. Gr. röm. Sakramentar 332. 345.
Hallwachs, dtsch. ev. Kirchengesangverein 476.
Hammond 16.
Hardouin 16.
Harlefs, Verhältnis zw. Wort u. Sakrament 499.
Harms, Claus, mit Zungen reden 240 — gegen die Agende v. Adler 447 — liturgisches Singen 575 — Orgel im Gottesdienst 581.
Harnack, Th., 17 — geschichtliche Orientierung d. Liturgik 17 — sakramentale und sakrifizielle Akte im Gottesd. 63 — Vereinigung von Predigt- und Abendmahlsgottesd. 496 — Verhältnis zw. Wort und Sakrament 499 — Gebetsanrede 564 — Kirchenjahr 568.
Haupt, Erich, die Gebete der Didache 249 ff.
Hausmann (Zwickau), dtsch. Abendmahlsvermahnung 404.410—fordert v. Luther deutsche Messe 409.
Heidanus, Sonntagsfrage 164.
Heine von Ghizeghem, Motetten 473.
Heinrich II., Einführung des Symbolum in die röm. Messe 374.
Heinrici, Organisation der heidenchristlichen Gemeinden 235.
Hengstenberg, evang. Auffassung des Sonntags 166.
Henke, geschichtl. Orientierung der Liturgik 17.
Heraclius, Kaiser, hat nicht das Fest der Kreuzesfindung eingeführt 192.
Hering, H., 17 — neue preufsische Agende 451.
Herold, liturgische Arbeiten 452.
Herrfurth, Gottesdienstordnung f. d. sächsische Burzenland 587.
Hieronymus, Lichter im Gottesdienst 139 — gottesdienstl. Gewänder 148 — evang. Auffassung des Sonntags 158 — comes 226 f. — eucharistia = gesegnete Abendmahlselemente 264 — Verhältnis zu Damasus 339 — Halleluja 366 — Embolismus 387 — beklagt Verweltlichung des Kirchengesanges 463.
Hilarius v. Poitiers, gallikanische Liturgie 308, 310 — Hymnen 321 — hymnus angelicus 362.
Hildebert v. Tours († 1135) 15.
Hippolyt, canones, Agape beginnt mit Abendmahlsfeier 252 — Verhältnis zur ägypt. KO. u. d. Const. apost. 278 — Gottesdienstordnung 279.
Höfling 17 — Predigt- und Abendmahlsgottesd. vereinigt 495, 501 — über passive Teilnahme der Gem. beim Abendmahl 504.
Hölscher, Grundsätze für evangel. Kirchenbau 122 — über Kirchenbeleuchtung 135.
Hommel, Agende 457.
Honorius v. Autun († 1120) 15 — Kollekten nur ad deum patrem gerichtet 364 — offene Schuld und Symb. Apostolicum 370 f.
Hoornbeek, Sonntagsfrage 164, 585.
Hucbald, Gesang in Doppelstimmen 472.
Hüffell, badensche Agende 452.
Hugues, reform. Agende 457.

Jacobei, Agende f. d. böhm. Gem. 457.
Jacobus, griech. Liturgie des Jacobus cf. Sachregister.
Jacopo de Benedetti, Stabat mater dolorosa 469.
Jensen, lit. Arbeit f. Schleswig-Holstein 456.
Ignatius, Christen keine Tempel 78 — Sonntag 155 f. — doppelte Gemeindegottesdienste 246 — Agape=Eucharistie 251 — Eucharistie ohne Bischof illegitim 256 — Opferbegriff 261 — Wort eucharistia 263 — Einführung kunstvolleren Gesanges 460.
Ildefonsus v. Toledo, span. Messe 319.
Innocenz I., Brief an Decentius 340 — lateinische Messe 338.340—Friedenskufs 388 — Name „Agende“ 422.
Innocenz III. 15 — kennt 4 liturg. Farben 153 — Lichtmefs ist heidnisch 184 — Pfingstsequenz (?) 469.
Jodocus Pratensis siehe Josquino.
Johann Georg I., Bufs- u. Bettage 211.
Johann Georg II., Reformationsfest am 31. Okt. 210 — zweiter Bufs- u. Bettag 212.
Johannes v. Janua, Name „Agende“ 422.
Johannes v. Saragossa, spanische Messe 318.
Jonas, KOO. 423.
Josquino de Prèz, Motetten 473 — Luther schätzt ihn 474.

Irenaeus, Pentekostezeit 200 — Epiklese des h. Geistes 264 — gallikanische Liturgie 308.
Isidor v. Sevilla 15.
Juan de Tordesillas, Kollegium zur Erhaltung der span. Liturgie 335.
Julius I., Einführung des Weihnachtsfestes 179.
Julius Afrikanus, 25. Decemb. Tag der Geburt Christi 178.
Julian von Toledo, Vater der mozarabischen Liturgie 319.
Juliane v. Lüttich, Fronleichnamsfest 186.
Justin, nicht eigne gottesd. Gebäude der Christen 80 — Anfänge eines Sakramentshäuschens 143—Sonntag 155 f. — kennt kein christl. Passah 172 — Lektionen 224 — Gottesdienstordnung 252 — Schriftverlesung 253 — Abendmahlsfeier 245 — *δι' εὐχῆς λόγου* 255 — Trennung v. Abendmahl und Agape 256 — Gottesdienst nicht rein esoterisch 257 — Wort eucharistia 263 — noch keine Arkandisziplin 267 — Abendmahlsfeier in den Morgenstunden 288 — canon missae 381 — Predigtgottesd. u. Abendmahl keine einheitl. Gemeindefeier 497.
Justin II. (Kaiser), Einführung des Symb. in d. Gottesdienst 372.
Juvenalis v. Jerusalem, Einführung des Weihnachtsfestes 181.
Ivo v. Chartres, Kelchentziehung 391

Kaftan, liturg. Arbeit f. Schleswig-Holstein 456.
Karl d. Grofse, Bedeutung für den Kirchenbau 90 — Aufstellung einer Orgel 147 — staatliche Sonntagsbestimmungen 158 — Homiliarium 202. 228 — Lektionar 228 — Einführung der römischen Liturgie 311. 331 — Entstehungszeit der offnen Schuld 370 — Einführung des gregor. Gesanges 467.
Karlstadt, gottesdienstl. Gewänder 150 — Umänderung des Gottesdienstes 397 — deutscher Gottesdienst 403 — Gegensatz zu Luther 409 — gegen die Elevation 410 — gegen den gregor. Gesang 470 — gegen jede Kunst- und Instrumentalmusik im Gottesdienst 479.
Kantz-Nördlingen, deutsche Gottesdienstordnung 403. 407 — Weihegebet vor den verb. testam. 403. 547 — Kyrie 410.
Kawerau, Erklärung des „deutschen" Gottesdienstes Luthers 41 — lit. Arbeit für Schleswig-Holstein 456 — Nachkonsekration 528 f. — Chorgesang 575.
Keuchenthal, Melodie des Einsetzungsberichtes 475.
Kinkel, christl. Basilika und antikes Wohnhaus 87.
Kleinert, sakramental und sakrifiziell 64 — Entwürfe neuer Agenden 492 f. — preufs. Agende (1894) 451.
Kliefoth 17 — sakramentale und sakrifizielle Akte im Gottesdienste 63 — liturgische Konferenz in Dresden 453 — Kantionale v. Mecklenburg-Schwerin 471 — Predigt- und Abendmahlsgottesdienst vereinigt 496.
Knoblauch, Vorschläge für evangel. Kirchenbau 117.
Knoke, 17 Bedeutung des Kyrie 519.
Kögel, neue preufs. Agende 451.
Kolb, Wertheim, Deutsche Messe 404.
Konstantin d. Gr., Bedeutung für d. Kirchenbau 81 — Centralbau 89 — staatliches Sonntagsgesetz 157 — Fest der Kreuzeserhöhung 192 — Kirchweihfest 194 — prachtvolle Kirchenerleuchtung 203.
Köstlin, A. H., deutsch-ev. Kirchengesangverein 476.
Kraus, X., Herleitung der christlichen Basilika von Katakombenkapellen 86.
Krauſs 17.
Krauſsold, musikal. Altaragende 451.
Kreuser, christl. Basilika und jüd. Synagoge 86.

Lactanz, Christen keine Tempel 78 — gegen Lichter im Gottesdienst 139.
Lang, Joh., deutsche Messe 405.
Langbein, liturgische Konferenz 453.
Lange (Konrad,), christliche Basilika und die Schola der Alten 87.
Lasco, Johann v., reform. Gottesdienstordnung 417.
Laurentius, Märtyrer 187.
Leander v. Sevilla, spanische Messe 318.
Lehmus, liturgischer Stil 565.
Leibniz, zur Gotik 100.
Leo der Grofse, Orientierung der Kirchen 88 — Märtyrerkult 189 — zuerst Quatemberfasten 167 — Sacramentarium 342 — Predigt und Messe 369.
Leo III. führt die Rogationen ein 201 — Symbolum im Gottesd. 373.

Leo XIII., Antiphonarium 470 — Herz-Jesu-Fest 585.
Leofric s. Reg. I. s. v. Missale.
Liberius, Einführung des Weihnachtsfestes 180 — Einführung der christlichen Kerzenweihe 184.
Liebner, liturgische Konferenz 453.
Lübke, Herleitung der christl. Basilika 87 — Name Hallenkirchen 96.
Lucius, Bearbeitung der hessischen KO. 455.
Luther, Kultus kein verdienstl. Werk 29 — das aus d. Glauben geborene Leben der wahre Kultus 33 — Kultus als Erziehungsmittel 35 — missionierender Charakter des Kultus 36 — deutsche oder lateinische Sprache im Gottesd. 36. 402 — Gottesdienst, Ausdruck des Lob- und Dankopfers 45 f. 51 — Gottesdienst Darreichung der Gnade Gottes 56 — Anbetung u. Erbauung im Gottesdienst 58. 61 — Wirkung des Gottesdienstes 65 — die Kunst im Gottesd. 69 — keine neuen Grundsätze f. d. Kirchenbau 108 — keine übertrieben grofsen Kirchen 109. 125 — Altar nicht durchaus notwendig 140 — über Trinkröhrchen b. Abendmahl 143 — gottesdienstl. Gewänder 150 — der evang. Talar 151 — Sonntag keine gesetzl. Bestimmung 159 — geg. d. Quatemberfasten 168 — tägl. Metten u. Vespern 171 — Stellung zu d. kirchl. Festen 205 — ist geg. die Beweglichkeit v. Ostern u. Pfingsten 207 — Beginn des Jahres zu Weihnachten 219 — behält d. Lektionen der röm. Kirche bei 229 — richtet sich in der Kirchenpostille nach d. Homiliar Karls d. Gr. 229 — Perikopen f. d. letzten Sonntage n. Trin. 229 — Name Messe 348 — Winkelmessen 352 — Name Kollekte 369 — commemoratio pro defunctis 384 — Reform d. römischen Messe 386 ff. — „von Ordnung Gottesdienst in der Gemeinde 1523“ 398 — Predigt ist bes. Gestalt d. Wortes Gottes 399 — formula missae v. 1523 399 ff. — deutsche Messe v. 1526 409 ff. — für Beibehaltung der Elevation 411 — seine liturgischen Arbeiten keine bindende Form 421 — Lied: All Ehr u. Preis soll Gottes sein 426 — allgem. Beichtgebet 429. 430 — kein Weihegebet vor d. Verb. Test. 432 — Einsetzungsbericht=Verkündigung an d. Gemeinde 433 — Einsetzungsbericht = Konsekration 434 — extra usum nullum sacramentum 435 — Signation d. Elemente beseitigt 436 — Spendeformel 440 — Metten und Vespern 442 — Melodie f. d. Einsetzungsbericht 471 — Freund d. polyphonen figurierten Gesangs 474 — Torgauer Hofkantorei 474 — geg. Verwendung der Orgel 479 — Selbstbekreuzung 486 — Stellung d. Liturgen am Altar 487 — Notwendigkeit fester Ordnungen 489 — keine gleichförmige KO. für alle Kirchengebiete 490 — falsche Beibehaltung liturg. Formen 494 — Abendmahls- u. Predigtgemeinde gesondert 497 f. 503 — Verhältnis von Wort und Sakrament 498 — Abendmahl als Gemeinschaftsakt 499 — geg. gewohnheitsmäfs. Gebrauch d. Sakram. 502 — gesamte Gemeinde soll beim Abendm. zugegen sein 504 — Abendmahl ohne Abendmahlsgäste unstatthaft 505 — Bedeutung des Credo im Gottesd. 511 — Einführung des aaronit. Segens i. d. Gottesd. 513 — Wort Gottes unentbehrlich i. Gottesdienst — Abendm. unmittelb. nach der Predigt 514 — Eingangslied 515 — Gebet an Christus 563 f.

Malachias v. Armagh (1148) romanisiert Irland.
Manitius, polnische Agende 457.
March, gruppierter Kirchenbau 134.
Marius Victorinus Africanus, afrikan. Liturgie 298 — bezeugt griech. Sprache im Gottesd. 337.
Markus, Eremita, Spendeformel 390.
Markusliturgie (ägypt. Ritus) cf. Sachregister.
Martène, Edm. 16.
Martin v. Tours, heiliger 189.
Matthias v. Jagow, KO. für Kurbrandenburg 423.
Mansi 16.
Maximus Confessor, allegor. Auslegung gottesd. Gebräuche 15.
Medler, KO. v. Naumburg 423.
Melanchthon, pädagog. Zweck des Gottesd. 37 — Abendmahl Lob- u. Dankopfer d. Gemeinde 47 — evang. Beurteilung des Sonntags 162 — Reihe der Feste ist Anordnung der Apostel 219 — kennt kein Kirchenjahr 219 f. — Name Messe 348 — Verdeutschung des Gottesd. 408 — Köln. KO. 418 — KO. v. Mecklenburg 423 — extra usum nullum sacramentum 435 — Elevation 438.

Meſsmer, christl. Basilika u. antikes Wohnhaus 87.
Methodius s. Liturgie in slavischer Sprache 292.
Meuſs, preuſs. Agende (1894) 451.
Michelangelo, italienische Renaissance 107.
Micrologus (11. Jahrhundert) 15 — Lektionen 228.
Minucius, Felix, Christen haben keine Tempel 78 — Gebetsgestus 483.
Morales, Christofero, span. Kirchenmusik 473.
Mosheim, evang. Auffassung d. Sonntags 165.
Mouton, Jean, Motetten 473.
Muethel, Konsekration im Abendm. 543. 547.
Münzer, Thomas, dtsch. Messe 404 — signatio crucis im Abendm. 436.
Musculus, Wolfgang, deutscher Gottesdienst in Wittenberg 412. 480. 505.

Neander (ev. Bischof), preuſs. Agende (1821) 449.
Nestorius, Liturgie (pers. Ritus) 276.
Nicolaus Kabasilas, allegor. Auslegung gottesdienstl. Bräuche 15.
Niemann, liturg. Konferenz 453.
Nigri s. Schwarz.
Nikon, Patriarch, Festſtellung der russisch-griech. Liturgie 292.
Nitzsch, K. J., 17, sakramental und sakrifiziell 64.
Notker, Balbulus, Sequenzen 468.
Nynias (4. Jahrh.), erste aus Stein gebaute Kirche in Brit. 81.

Ockeghem (Ockenheim), Johannes, Motetten 473.
Odilo v. Clugny, Fest Allerseelen 190.
Oecolampadius, deutsche Gottesdienstordn. 404.
Ohl, Liturgische Konferenz 453.
Optatus v. Mileve, afrikanische Liturgie 298 — Salutation 363.
Origenes, Fasttage 167 — Gebetszeiten 171 — Pfingstfest 176 — Himmelfahrtsfest 176 — geg. die Feier des Geburtstages Jesu 177 — Fastenzeit vor Ostern 195 — Pentekostezeit 200 — Epiklese d. h. Geistes 265 — Mysterien u. Arkandisziplin 269 — liturgische Aufzeichnungen 273 — Einsetzungsbericht des Abendm. 383 — lehnt Gebet an Christus ab 562.
Orlandus Lassus, Motetten 473.
Osiander, Vereinfachung d. Gottesd. in Nürnberg 406 — geg. lat. Gottesd. 408 — KO. Brandenburg = Nürnberg 423. — geg. allgem. Beichte 430.
Osmund v. Sarum, Sarum Use 330.

Pachelbel, Orgelchoral 481.
Palästrina, Giovanni Pierluigi v., Revision des römischen Kirchengesangs 469 — Vertreter der römischen Kirchenmusik 473.
Pamelius 16.
Paschasius Radbertus, Trinkröhrchen b. Abendmahl 142.
Pasig, Agende 457.
Patricius baut Kirche aus Lehm 81.
Paul I., römische Liturgie in Frankreich 331.
Paul V., Antiphonarium 469.
Paulinus v. Nola, Lichter im Gottesdienst 139.
Paulus, Robert, 15.
Petri, liturgische Arbeit f. Hannover 452.
Petrus Fullo, Einführung des Symbolum i. d. Gottesd. 372.
Petrus Martyr, gesetzliche Auffassung des Sonntags 163.
Pippin verspricht Einführung d. röm. Ritus 331.
Pius V., römisches Brevier 171 — Meſsbuch 347.
Pius IX., Dogma der unbefleckten Empfängnis 187 — Ausgabe des Graduale 470 — Herz-Jesu-Fest 585.
Plinius d. J., Bezeugung des Sonntags 155 — Aussagen über den christl. Gottesdienst 244 ff. — Morgengottesdienst 245 — abendliche Agapen nicht abgeschafft 246 — Psalmodieren im Wechselgesang 460 — Trennung v. Predigt- und Abendmahlgottesdienst 497 — Anbetung Christi 562.
Palladius u. keltisches Christentum 327.
Polycarp v. Smyrna, Passahstreit 172.
Polykrates von Ephesus, Passahstreit 173.
Pomarius, Joh., Name Kirchenjahr 222.
Praetorius, Hieronymus und Michael, Figuralgesang 475.
Prahl, liturg. Arbeiten f. Schleswig-Holstein 456.
Pseudo-Alkuin (11. Jahrh.) 15, — Deutung der Lektionen 227 — griech. Sprache im röm. Gottesd. 338.
Preuſs, Programm f. evang. Kirchenbau 116.
Profuturus v. Braga, römische Liturgie in Spanien 334.

Pustet, Friedr., neue Ausgabe des Graduale 470.

Quignonez, römisches Brevier 171, 418.

Reccared, Einführung des symbolum i. d. Gottesd. 373.
Regis, Johannes, Motetten 473.
Renaudot 17.
Renner, preuſs. Agende (1894) 451.
Rhabanus Maurus 15.
Rhegius, Urbanus, KO. v. Hannover 423.
Richter, Aem. L., 17, 421.
Ritschl (Bischof), Agende f. Ruſsland 457.
Rivet, Sonntagsfrage 164.
Robert v. Jumièges, Missale 329.
Robert II. v. Frankreich, Pfingstsequenz (?) 469.
Rocca 16.
Romanus, Antiphonar mit Vortragszeichen 466.
Rothe, das Sittl. konkrete Erscheinung des Religiösen 42 — die Kunst soll immermehr den Kultus ersetzen 70.
Ruebesamen, preuſs. Agende (1894) 451.
Rupert v. Deutz († 1135) 15.

Salina, Francesco, spanische Kirchenmusik 473.
Sarcerius, Erasm., z. Sonntagsbeurteilung 164 — geweihte Hostien 434.
Schannat und J. Harzheim 16.
Scheidt, Samuel, Orgelchoral 481.
Schein, Orgel im Gottesdienst 481.
Schinkel, evang. Kirchenbau 146.
Schleiermacher, Stellung der prakt. Theol. in der theol. Wissenschaft 11 – geschichtliche Betrachtung liturg. Fragen 18 — Gottesdienst als darstellendes Handeln 47 — gegen die neue preuſsische Agende 449 — Bedeutung des Chorgesangs 576.
Schmalenbach, preuſs. Agende (1894) 451.
Schmeling, Agende 457.
Schöberlein 17 — Erbauung im Gottesdienst nicht Zweck, sondern Wirkung 54 — liturg. Vermittelung des Kyrie und Gloria 521 — Gesang nach der Predigt 531.
Schramm, Gutachten über Kirchenbeleuchtung 135.
Schultze, Viktor, christl. Basilika und antikes Wohnhaus 87.
Schwarz, Theobald, Deutsche Messe in Straſsburg 405.
Schwebel in Pforzheim, deutsche Gottesdienstordnung 403.
Sebereny, slovakische Agende 457.
Sehling, KOO. d. 16. Jahrh. 17, 422.
Serapion v. Thmuis (4. Jhr.), Weihegebet 251, 285 — liturg. Gebete 274–276 — Tersanctus 380 — Einsetzungsbericht des Abendmahls 383 — Handaufleg. beim Segen 513.
Sicard v. Cremona († 1215), 15 — liturg. Farben 153 — Einteilung des (Kirchen-)Jahres 217.
Sirmond 16.
Sleupner in Nürnberg, Verdeutschung des Gottesdienstes 408.
Smend, Kelchentziehung 392 — deutsche Messen vor Luther 402 ff.
Spener, Sonntagsfrage 165 — Feier des Charfreitages 209.
Spitta, Fr., Wechselgesang zwischen Chor und Gemeinde 133 — zur Didache 249 ff. — freier Vortrag und Kirchengebete 489 — Reform des Gottesdienstes 493 — Chorgesang 576 — Sologesang im Gottesdienst 580.
Stade, Siegmund, Orgel im Gottesd. 481.
Statner, KO. f. Kurbrandenburg 423.
Steinmeyer, gesetzliche Auffasung des Sonntags 155 — Predigt und Abendmahl im Gottesdienst notw. vereinigt 496, 501 — passive Teiln. der Gemeinde beim Abendmahle verworfen 504.
Stephan, römische Liturgie im fränk. Reich 331.
Stier, Privatagende 457.
Strabo, Walafried († 849) 15 — Bezeugung der gallikan. Liturgie 332.
Stryk, Sonntagsfrage 165.
Stüler und die Berliner Schule 118.
Sturm, Leonhard Christoph, Grundsätze für evang. Kirchenbau 112.
Sulpicius Severus, gallikan. Liturgie 308.
Sulze, die Gemeindekirche 121 — Kanzel, Altar und Tauftisch 131.
Sylvester I., Kyrie 359.

Tertullian, bei Christen keine Tempel 78 — eigne gottesd. Gebäude der Christen? 80. 585 — christliche Altäre 136 — Sonntag 155 f. — Fasttage 167 — Gebetszeiten 170 — Pentekostezeit 200 — zuerst Wort Vigilie f. nächtl. Gottesd. 203 —

Lektionen u. Perikopen 224 — Liebesgaben u. Oblationen 254 — gottesdienstl. Ordnung 258 — Fürbittengebet 259 — Eucharistie 259 — allgem. Priestertum der Christen 260 — summus sacerdos = Bischof 261 — Opferbegriff 261 — Wort eucharistia 263 — Anfänge der Arkandisziplin 267 — Abendmahlsfeier in den Morgenstunden 288 — Halleluja 366 — Gebetsstellung 482 f. — Bekreuzung 486.
Theodor v. Mopsueste, Liturgie pers. Ritus 276.
Thomas v. Aquin, Sonntag neutestamentl. Sabbat 159 — Officium des Fronleichnamfestes 186 — bestreitet d. Dogma der unbefleckten Empfängnis 187 — communio sub una noch nicht allgem. 392 — Fronleichnamssequenz 469 — geg. Orgel im Gottesd. 478.
Thomas v. Celano, Dies irae 469.
Tittmann, sächs. Kirchenbuch v. 1812 454.
Franz Turretin († 1687), Sonntagsfrage 164.
Tutilo v. St. Gallen, Einführung der Tropen 358.

Uhlhorn, liturg. Arbeit f. Hannover 453.
Ungewitter, Gottlieb u. seine Bauschule 118.
Urban II., Fasttagsbestimmungen 167 — Marienkult am Sonnabend 169.
Urban IV., Fronleichnamsfest 186.
Urban VI., Mariä Heimsuchung zum kirchl. Fest erhoben 187.
Urban VIII., römisches Brevier 171 — Meßbuch 347 — Charfreitag Werktag 586.

Vasari (1574) veranlaßt den Namen gotischer Baustil 98.
Veesenmeyer und das Wiesbadener Programm 121.
Vigilius v. Tapsus, afrikanische Liturgie 298.
Viktor v. Capua (545), süditalienisches Lektionar 228.
Viktor v. Rom, Passahstreit 173.
Viktorius Aquitanus, Osterkanon 175.
Viollet le Duc, zur Gotik 100.
Victor Vitensis, afrikanische Liturgie 298.
Voconius, libellus sacramentorum 299.
Volbrecht, Augustinerprior, Kultusreform 406.
Vossius, *πάσχα σταυρώσιμον* u. *πάσχα ἀναστάσιμον* 174.

Walther, Johann, Kantorei in Torgau 474.
Weale 16.
Weingärtner, christl. Basilika u. antikes Wohnhaus 87.
Willaert, Adrian, venetianische Tonschule 473.
Wipo, Ostersequenz 468.
Wladimir, Liturgie des russischen Reiches 292.
Wissenburg (Wyssenburger), dtsche Gottesdienstordnung 403.

Ximenes v. Toledo, Erhaltung der mozarab. Liturgie 320, 335.

Zaccaria 16.
Zacharias, fränkische Liturgie 331.
Zezschwitz, v., geschichtl. Orientierung d. Liturgik 17 — sakramentale und sakrificielle Akte im Gottesdienst 63 — für Scheidung v. Predigt- u. Abendmahlsgottesd. 506 — Bedeutung des Credo im Gottesd. 512 — offene Schuld im Gottesd. 535.
Zestermann, christl. Basilika ursprüngl. Erzeugnis d. chr. Kunst 86.
Ziebarth, über griech. Kultvereine 586.
Zinzendorf, evang. Auffassung des Sonntags 165.
Zwingli, ev. Grundsätze in der Sonntagsfrage 161 f. — beseitigt die herkömmlichen Perikopen 229 — Änderung d. Kultusformen 412 ff. — geg. Orgel und Gesang im Gottesd. 479 — Abendm. nur Gemeinschafts- u. Bekenntnisakt 499.
Zwirner und seine Schule 118.

III. Register der angeführten Bibelstellen.

(Die unmittelbar aus der Schrift entnommenen gottesdienstlichen Stücke, z. B. Gloria in excelsis, Sanktus, Benediktus, Vaterunser etc. sind nicht an jeder Stelle aufgenommen. Dieselben sind in Reg. I zu finden).

	Seite
1. Mose 1, 3	294
„ 3, 19	196
„ 4, 26	561
„ 12, 8	561
„ 13, 4	561
„ 32, 10	534
„ 40, 20	177
„ 48, 15	289
„ 49, 20	265
2. Mose 12, 25. 26	27
„ 13, 5	27
„ 15, 1—19	395
„ 17, 11	483
„ 28, 39	4
„ 29, 30	4
„ 30, 16	27
„ 30, 20	4
„ 39, 13	4
3. Mose 12, 2ff.	183
„ 23, 6ff.	204
„ 23, 10ff.	198
„ 24, 9	286
4. Mose 4, 23.35	27
„ 6, 24—26	326, 402
„ 28, 17ff.	204
5. Mose 16, 3ff.	204
„ 16, 10	348
„ 31, 10—13	223
„ 32, 1—43	395
Ruth 2, 4	363
1. Sam. 2, 1—10	395
„ 5	401
„ 12, 17	561
2. Sam. 22, 4. 7	561
1. Kön. 8, 43	561
„ 8, 54	483
„ 25, 23	482
2. Kön. 14, 4	482
1. Chron. 17, 36	459
„ 9, 13	27
„ 28, 14	27

	Seite
2. Chron. 15, 2	363
Esra 3, 11	459
Psalm 1—6	294
„ 1—109	443
„ 2, 1. 7	357
„ 5, 2	356, 539
„ 6	395
„ 9, 2	316
„ 23	316
„ 23, 2	197
„ 23, 3	306
„ 25, 1—3	357
„ 25, 6. 15	196
„ 26, 6—12	378
„ 27, 5	52
„ 27, 7. 8	201
„ 27, 8	547
„ 28, 2	321, 483
„ 28, 9	286
„ 31, 3	199
„ 33, 5	200
„ 34, 9	287, 291, 298, 316, 324, 327, 393, 549f.
„ 40, 14	419
„ 43	306, 354, 395
„ 43, 1	196
„ 43, 4	306
„ 51	394
„ 51, 12f.	540
„ 51, 17	419
„ 51, 19	28
„ 63	394
„ 65	395
„ 66, 1	200
„ 67	394
„ 67, 7. 8	402
„ 68, 30	182
„ 70, 2	394
„ 72, 10	182
„ 79, 6	561
„ 80, 2	326

	Seite
Psalm 84, 7. 8	356
„ 88, 10	483
„ 90	395
„ 91, 15	196
„ 92	395
„ 93	394
„ 95	419
„ 98, 1	200
„ 100	394, 419
„ 102	296
„ 104	294
„ 105, 1	561
„ 110—114	395
„ 110—150	443
„ 113	413
„ 113, 1	289
„ 114 f.	465
„ 115—147	395
„ 116, 12—14	389
„ 118	250
„ 118, 24	165
„ 118, 25	249, 379
„ 118, 29	459
„ 119, 164	169
„ 119—133	366
„ 121, 2	354, 403, 416
„ 130	294, 539
„ 135	295
„ 136	295, 459, 462
„ 136, 25	289
„ 138	417
„ 141	294
„ 141, 2	483
„ 142	294
„ 143, 6	483
„ 145	291, 296
„ 148—150	394
„ 148, 1	380
Spr. Sal. 14, 1	53
Jes. 1, 15	483
„ 6, 1 ff.	300, 314, 542
„ 6, 3	243, 244, 259, 379, 284
„ 11, 2	204
„ 12, 1—6	395
„ 25, 11	483
Jes. 26, 1—10	395
„ 38, 10—20	395
„ 45, 8	203
„ 48, 20	200
„ 54, 1	196
„ 64, 4	244
„ 65, 8	213
Jer. 1, 10	52
„ 10, 1—10	185
„ 12, 16	52, 53
„ 18, 9	52
„ 33, 11	459
„ 38, 4	52
„ 40, 7	52

	Seite
Jer. 49, 10	52
Klagel. Jer. 3, 41	379
Hes. 45, 5	4
„ 46, 24	4
„ 48, 16	387
Dan. 7, 10	243, 244, 379
Hosea 7, 6	43
Joel 1, 9. 13	4
Amos 9, 11	52
Jona 2	395
Hab. 3, 2—19	395
Sach. 8, 19	167, 168
Mal. 11	377
„ 3, 1	384
„ 3, 3	64
„ 3, 15	52
Sirach 24, 18	250
Gebet Asarja (Zus. zu Dan. 3)	394
Gebet der 3 Männer im Feuerofen (Zus. zu Dan. 3,28 ff.)	313, 395
Gebet Manasse	395

Matth. 2, 1 ff.	182, 530
„ 2, 16	189
„ 4, 1—11	570
„ 5, 1—12	230, 296
„ 5, 23 f.	254
„ 5, 34	245
„ 6, 8	26
„ 6, 9	450, 509
„ 6, 9 ff.	509
„ 7, 6	247, 286
„ 8, 8	389
„ 9	207
„ 9, 27	358
„ 9, 35—38	571
„ 10, 5—8	185
„ 11, 28	420, 549 f., 552
„ 12, 34	44
„ 14, 6	177
„ 15, 11	265
„ 15, 22	358
„ 16, 18	52
„ 17, 1 ff.	229
„ 17, 15	358
„ 18, 15 ff.	40
„ 20, 30 f.	358
„ 21, 1 ff.,	197, 224, 229, 570
„ 21, 9	249, 379
„ 21, 42	52
„ 22, 34—46	33
„ 23, 24	143
„ 24, 15—28	229
„ 24, 20	165
„ 25, 1—13	230
„ 25, 31—46	229
„ 26, 3 f.	166
„ 26, 20—29	241

	Seite
Matth. 26, 21ff.	241
„ 26, 29	234
„ 27, 62	166
„ 28, 20ff.	301
Marc. 8, 1 -9	571
„ 10, 47f.	358
„ 11, 9f.	379
„ 12, 10	52
„ 14, 17—25	241
„ 14, 25	234
Luc. 1, 23	4
„ 1, 28	363, 394
„ 1, 36	185
„ 1, 39ff.	187
„ 1, 46—55	237, 395
„ 1, 68ff.	237, 312, 316, 395, 419, 425, 522
„ 2, 14	289, 294, 361
„ 2, 29—32	237, 289, 441
„ 2, 32	294
„ 2, 37	29
„ 2, 22—38	183
„ 2, 29—32	289, 395, 406
„ 4, 16f.	224
„ 4, 20	224
„ 5, 1—11	224
„ 6, 45	44
„ 10	399
„ 11, 1	306
„ 11, 2ff.	509
„ 11, 5ff.	26
„ 11, 28	525
„ 13, 26	234
„ 14, 17	549f.
„ 16, 24	358
„ 17, 13	358
„ 18, 1—8	26
„ 18, 13	565
„ 18, 38f.	358
„ 19, 38	380
„ 20, 17	52
„ 21, 25ff.	229
„ 22, 15—34	241
„ 22, 17	251
„ 22, 19. 20	51
„ 23, 31	197
„ 23, 42	296
„ 24, 30. 35	234
Joh. 1, 1—14	394
„ 1, 9	44
„ 1, 17	32
„ 1, 29	388
„ 2, 1—11	182
„ 3	31
„ 3, 6	31
„ 3, 16	420
„ 3, 30	185
„ 4	43
„ 4, 18	44

	Seite
Joh. 4, 21ff.	24, 29
„ 4, 23. 24	31
„ 5, 12	522
„ 5, 31f.	44
„ 6	418
„ 6, 1—15	570
„ 6, 32	44
„ 6, 47—63	413
„ 6, 63	31
„ 8, 13ff.	44
„ 8, 15.	31
„ 10, 1—11	200
„ 10, 23	78
„ 10, 41	44
„ 12, 12	585
„ 12, 12—18	571
„ 13—15	418
„ 13, 12. 13. 21	241
„ 13, 34	198
„ 14, 14	561
„ 15, 1	44, 570
„ 16, 2	28, 29
„ 16, 16ff.	200
„ 16, 24	517
„ 19, 14. 31	166
„ 19, 34	296, 301, 378
„ 19, 42	166
„ 19, 35	44
„ 20, 19	155
„ 20, 22f.	558
„ 20, 26	155, 204
„ 21, 24	44
„ 21, 12—15	234
Apostelg. 1, 1—11	571
„ 1, 11. 13	79
„ 1, 15ff.	225
„ 1, 24	562
„ 2, 1ff.	176, 525, 571
„ 2, 7	79
„ 2, 15	169, 233
„ 2, 21	561
„ 2, 42—47	232
„ 2, 46	233, 234
„ 3, 1	169, 233
„ 3, 11	233
„ 4, 24	562
„ 5, 12	78, 233
„ 5, 12—14	234
„ 5, 13	233
„ 5, 20. 42	233
„ 5, 42	234
„ 6, 9	79
„ 6, 10	237
„ 7, 7	29
„ 7, 48	24
„ 7, 60	561
„ 9, 20f.	561
„ 9, 31	53
„ 10, 9	169

Seite

Apostelg. 10, 34—41 . . . 570
„ 10, 46 239
„ 11, 27ff. 225
„ 12, 12 79
„ 13, 27 223
„ 13, 50 43
„ 15, 21 . . . 223, 233
„ 15, 28. 29 155
„ 17, 24f. 24
„ 18, 21 172
„ 19, 6 239
„ 19, 9 87
„ 20, 7 155
„ 20, 11 . . . 241, 586
„ 20, 16 . . . 172, 233
„ 20. 28 286
„ 20, 32 53
„ 21, 26 233
„ 22, 16 561
„ 26, 5 . . . . 28, 29
Römer 2, 4 . . . . . 517, 534
„ 3, 21—28 571
„ 5, 1—5 570
„ 5, 1—11 . . . . 570 f.
„ 6, 13. 16. 19 45
„ 7, 1 224
„ 7, 3 246
„ 9, 4 29
„ 10, 9ff. 561
„ 12, 1 . . . 29, 32, 45, 540
„ 12, 5 235
„ 12, 6f. 236
„ 13, 11 220
„ 14, 4. 5. 155
„ 14, 6 261
„ 14, 19 53
„ 15, 2 53
„ 15, 16 . . . . . 4, 64
„ 15, 24. 28 . . . 250, 316
„ 16, 5 79
„ 16, 23 79
1. Kor. 1, 2 561
„ 1, 5 237
„ 2, 1—7 237
„ 2, 9 244
„ 3, 9—17 . . . . 52, 53
„ 3, 11 52
„ 3, 21—23 127
„ 5, 6—8 . . . 525, 570
„ 5, 7f. 172, 417
„ 6, 16 224
„ 6, 24 238
„ 8, 1 53
„ 9, 13 224
„ 10, 14ff. 185
„ 10, 15 237
„ 10, 16ff. 236
„ 10, 21 . . . . 136, 240
„ 10, 23 53

Seite

1. Kor. 11 . . . . . 240, 242
„ 11, 4 483
„ 11, 13 237
„ 11, 20 . . . . 236, 240
„ 11, 20—29. 413
„ 11, 22 242
„ 11, 23ff. . 410, 416, 432
„ 11, 25 241
„ 11, 26 . . 141, 315, 325, 546, 549 f., 554.
„ 11, 33 236
„ 12 . . . . . 237, 239
„ 12, 3 561
„ 12, 4—11 236
„ 12, 10 . . . . 238, 239
„ 12, 27—30 236
„ 13, 8 237
„ 14, ... 53, 239
„ 14, 2 239
„ 14, 3. 5. 12. 26 . 53, 238
„ 14, 4 . . . . . 52, 53
„ 14, 6. 7 238
„ 14, 10 62
„ 14, 12 53
„ 14, 13 239
„ 14, 14 238
„ 14, 15 237
„ 14, 16 235
„ 14, 16—19 236
„ 14, 17 53
„ 14, 19. 23 239
„ 14, 26 . 53, 236, 239, 245
„ 14, 27. 28 239
„ 14, 29. 32 238
„ 14, 40 . . . 62, 576, 584
„ 16, 17 155
„ 16, 19 79
„ 16, 22 561
„ 17, 7 237
2. Kor. 1, 13 224
„ 4, 16. 29 53
„ 5, 18 62
„ 5, 19. 20 61
„ 6, 16 52
„ 9, 8 289
„ 10, 8 53
„ 12, 8 561
„ 12, 19 53
„ 13, 10 53
„ 13, 13 . 281, 283, 419, 529
Gal. 2, 9 233
„ 2, 18 53
„ 3, 15—22 571
„ 4, 10 155
„ 4, 21ff. 570
Eph. 1, 15 482
„ 2, 19—22 52
„ 2, 20. 21 53
„ 3, 19 64

	Seite
Eph. 4, 12. 16	53
„ 5, 27	45
„ 13	247
„ 13, 1	263
Phil. 2, 9—11	561
„ 4, 6	535
„ 4, 7	420, 532, 539
„ 4, 18	261
Kol. 1, 22	45
„ 2, 7	52, 53
„ 2, 16	155
„ 2, 17	28, 32
„ 2, 18. 23	29
„ 3, 16	63
„ 4, 15	79
„ 4, 16	224
1. Thess. 4, 13—18	229
„ 5, 11	53
„ 5, 19—21	238
„ 5, 27	224
2. Thess. 1, 3—10	229
„ 3, 16	363
1. Tim. 1, 4	53
„ 1, 15	405, 420
„ 2, 8	483
„ 3, 16	237
„ 4, 5	161, 265
„ 4, 3—5	261
2. Tim. 2, 1	301
„ 2, 15	45
„ 2, 22	561
„ 4, 22	363
Titus 2, 14	337
Philem. 2	79
1. Petr. 1, 3—9	570
„ 1, 19	286
„ 2, 2	200
„ 2, 4	52
„ 2, 5	45, 52, 53
„ 2, 9	286
2. Petr. 3, 10	245
1. Joh. 2, 1	420
„ 2, 8	44

	Seite
1. Joh. 4, 1	238
„ 5, 1—5	571
„ 5, 4—10	571
2. Joh.	225
3. Joh.	225
Ebr. 4, 1—10	155
„ 8, 2	4
„ 8, 5	28, 29, 32
Ebr. 9, 8—10	32
„ 9, 9	29
„ 9, 11—15	570
„ 9, 21	4
„ 10, 1	28, 32
„ 10, 2	29
„ 10, 11ff.	4, 136
„ 10, 14. 18	45
„ 13, 10	29, 136
„ 13, 15	261, 528
„ 13, 16	261
„ 13, 20f.	539
Jak. 1, 27	29, 261
„ 2, 2	234
„ 5, 16	247
Jud. 20	53, 528
Off. Joh. 1, 6	355
„ 1, 10	155
„ 4, 11	237
„ 5, 8	261
„ 5, 9. 10	237
„ 5, 12	237, 522, 551, 561
„ 5, 13	237, 321
„ 8, 3f.	261
„ 11, 15	561
„ 11, 17. 18	237
„ 12, 10—12	237
„ 14, 13	155
„ 15, 3. 4	237
„ 19, 1. 2	237
„ 19, 1—4	314
„ 19, 1. 6	366
„ 19, 6—8	237
„ 19, 9	417
„ 22, 17. 20	249, 250, 561

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

D 6566

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01023 9863